خلاصة ما يرام

من فن الكلام

تأليف

الأستاذ العلامة المحقق الشيخ

محمد أبي عليان المرزوقي الشافعي

من علماء الأزهر الشريف

اعتنى به

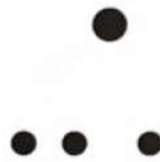
عبد المنان أحمد الإدريسي

الأصلين للدراسات والنشر

ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

خُلاصَةُ ما يُرامُ
مِنْ
فَنِّ الكَلام

بسم الله الرحمن الرحيم



(١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م)



info@aslein.org

الموزع في مصر: *دار الصالح*

٨ ش أبي البركات الدردير، خلف الأزهر الشريف القاهرة

هـ: ٠١١٢٠٧٤٧٤٧٨-٠١١٢٦٤٤٥٣١١

خُلاصَةُ ما يُرامُ

مِنْ

فَنِّ الكَلامِ

•

الأستاذ العلامة المحقق

الشيخ محمد أبي عليان المرزوقي الشافعي

(ت ١٣٥٥ هـ)

اعتنى به

عبد المنان أحمد الإدريسي

الأَصْلَيْن للدراسات والنشر

ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله منشئ الخلائق بمحض اختياره من عدم، المتصف في الأزل بنعوت الجلال والعِظَم، أحاط بكل شيء علماً، وقدر فهدى، وألهم النفوس فجورها وتقواها فخاب من حمل ظلماً، أحمده جل وعز من إله كريم، وأصلي وأسلم على ذي الخلق العظيم، والقدر الفخيم، سيدنا محمد منبع الهدى وخلاصة الرحمة، وعلى وآله وصحبه الكرام خيار الأمة، وبعد:

فبين أيدينا متن متين في علم الكلام يكاد يضاهي بخصائصه كتب المتقدّمين في جمعه المسائل الكثيرة في ألفاظ قليلة، وفي شموله أبحاثاً جليلة ونكات لطيفة ضنت بها كثيرٌ من المختصرات المشهورة في علم الكلام، كل ذلك في أسلوب سهل، وعبارة تخلو عن التعقيد، ومعانٍ إلى الأفهام دانية، وهو الموسوم بـ: «خلاصة ما يرام من فن الكلام».

ألف هذا المتن الشيخ العلامة المفسر المتكلم محمد أبو عليان المرزوقي الشافعي الأزهري، المشهود له بالبراعة في علم المعقول، وقد كان من مشايخ الأزهر الكبار في القرن الماضي، انتخب هذه الخلاصة -كما يظهر جلياً للمستقرئ كتابه- من عيون كتب المتأخرين المعتمدة في التدريس والتعليم،

منها: كتاب «المواقف» لعضد الدين الإيجي، وشرحه للسيد الشريف الجرجاني، وكتاب «المقاصد» وشرحه لسعد الدين التفتازاني، وشرح العقائد النسفية له أيضاً، و «أبكار الأفكار» لسيف الدين الآمدي، معتمداً على عبارة هؤلاء تارة، وجارياً على أسلوبه تارة أخرى، بالإضافة إلى ما نقله الشيخ عن مصادر أخرى في التفسير وغيره.

وقد طبع هذا الكتاب في حياة مصنفه بعناية واحد من تلاميذه، وهو الشيخ عبد الفتاح عطية، رحمه الله، وعلى نفقته بمطبعة الرغائب في مصر قبل ما يزيد على مائة عام، وقد أثبتّ مقدمته على تلك الطبعة اليتيمة لما اشتملت عليه من تأريخ للكتاب وقصة نشره، وتعريف به عذب العبارة لطيف.

وهذه الطبعة – مع حسنها وموثوقيتها وصدورها في حياة المصنف – مفتقرة إلى إعادة إحياء أوجبه نفادها منذ أمد، وخلوّ نصها من علامات الترقيم، وحاجتُه إلى التفقير وضبط ما يشكل من الكلمات.

وقد أشار عليّ أستاذنا العلامة المتكلم سعيد بن عبد اللطيف فودة، أسعده الله في الدَّارين وبلّغه أمانيه، بالعناية بنصّ هذا الكتاب الجليل وضبطه، مع ترجمة الأعلام الوارد ذكرها فيه، وقد بذلت جهدي فيما اقترح، وعلَّقت على مواضع من الكتاب متفرقة بحسب ما جرى به الخاطر ، أو سمح به وقتي وهمتي الفاترة بما رأيته مفيداً، ووضعت عناوين توضيحية على الفصول المهملة من الشيخ المصنف رحمه الله تعالى وأجزل مثوبته، راجياً أن يكون المقصود الأهم من إخراج نص الكتاب خالياً من الأخطاء، سليماً من الخلل قد تحقق.

والله أسأل أن يتجاوز عن تقصيرنا فيما أقدمنا عليه، وأن ينفع بهذا السفر طلاب العلم، وأن يوفقنا لمرضاته، ويجعل هذا العمل من الأعمال الخالصة المقبولة.

عبد المنان أحمد الإدريسي

١٥ / ١٢ / ٢٠١٦م

مقدمة الطبعة الأولى

لتلميذِ المؤلف

الشيخ عبد الفتاح علي عطية

رَحِمَهُ اللهُ

الحمد لله الذي عَمَّت قدرتُه جميعَ مخلوقاته، وشهدت بحكمته بدائعُ مصنوعاته.

والصَّلاة والسَّلام على سيِّد الرُّسل الكرام، الذي بعثه ربه رحمةً للأنام، وعلى آله وأصحابه نجوم الهداية وبدور التمام.

أمّا بعد،

فإليكم معاشرَ أهل العلم، وأرباب النُّهى وذوي الفهم، أزُفُّ مُـخَدَّرَةً لم تَبْرُزْ لأزواج، وجوهرةً لم تَحْوِهَا عصابةٌ ولا تاج، هي ضالَّة الناشد، وغايةُ ما يبتغيه القاصد، كيف لا وهي خلاصة المواقف والمقاصد، وزبدةُ الطَّوالع والعقائد؛ إذ هي بحارُها الَّتي من لآلئها نُظِمَت، ورياضُها الَّتي من ثمارها جُنِيَت.

وناهيك بمؤلِّفٍ ناسجُ بُرْدِهِ، وناظم عِقْدِه، صاحبُ الفضيلة الأستاذُ العلَّامة المحقق شيخنا الشيخ محمد أبو عليَّان – حفظه الله –، قد أسعدتني

المقادير فاطَّلعت عليه عند فضيلته، فألفيته عُدَّة الطَّالب، وذخيرةَ الرَّاغب؛ إذ هو كنز لا تَنْفَدُ جواهره، وبحرٌ عَذُبَت لدى الشاربين موارِدُه، مع وجازة لفظه، وعذوبة نظمه، فهامت نفسي إلى الاستضاءة بشمسه، فذكرت قول الرسول لأمته: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه).

فقلت: إذن يجب عليَّ نشره، ليعمَّ طِيْبُه ونشرُه، وقمت مستمداً من الله الإعانة والسَّداد، راجياً من الشيخ الإذنَ ليتم المراد، فكان ما رجوته، فحمدت الله وشكرته، وسميته: «خلاصة ما يرام من فنِّ الكلام».

والله وليُّ التوفيق، والهادي لأقوم طريق.

عبد الفتاح علي عطية

ترجمة المؤلف[1]

هو العلامة الشيخ محمد أبو عليان المرزوقي الشافعي، من أعيان القرن الرَّابع عشر الهجري، ومن أكابر علماء الأزهر، ولم تذكر المصادر سنة ولادته، ولد في كفر (علي غالي) بالشرقية التابع لمنيا القمح، وبها نشأ وحفظ القرآن الكريم.

ثم التحق الشيخ محمد بمنارة العلم والسُّنة الأزهر الشريف، وتلقَّى عن علماء عصره مختلف الفنون، وبرع في علم المعقول خاصة، وبعد تخرُّجه اشتغل بالتدريس في الأزهر، وكان قبلة يقصدها طلاب العلم، يتسابقون على الأخذ منه والتلقي عنه.

ولم تفدنا المصادر بأسماء مشايخه ومن تلقّى عنهم، غير أنَّهم ذكروا عدداً ممن أخذ عنه من العلماء، منهم: الشيخ محمود علي العشماوي، والشيخ أحمد

---

(١) المصادر لا تفي بترجمة واسعة للشيخ - رحمه الله وأجزل مثوبته -، ولكنا استقينا ما تيسر من المراجع التالية:

- معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، لعادل نويهض، نشر مؤسسة نويهض الثقافية، ط:٣، ١٩٨٨م، (٢ / ٥٩٤).
- نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، للدكتور يوسف المرعشلي، نشر دار المعرفة، ط:١، ٢٠٠٦، بيروت (ص ١٣٨٩).
- الأعلام لخير الدين الزركلي، نشر: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٢، (٦/ ٣١٠).

إبراهيم السناري، والشيخ محمود ربيع، والشيخ محمد أحمد عليوة، والشيخ عبد الفتاح علي عطية الذي أخرج الكتاب وقدّم له في طبعته الأولى.

ولم يخل الشيخ حياتَه من تأليف النافع المفيد، فكتب في التفسير والكلام وغيرهما، فمن مؤلفاته:

- مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف، مطبوع.
- حاشية على تفسير الكشاف، مطبوع، وهي دالة على علوّ كعبه في العلوم ولا سيما اللغة والكلام، مشيرة إلى عظيم رتبته بين الأنام.
- اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم، مطبوع.
- رسالة في تعاريف المقولات وأقسامها، مع بيان مذاهب المتكلمين والحكماء فيها، وهي مطبوعة أيضاً.
- خلاصة ما يرام من علم الكلام، وهو كتابنا هذا، طبع سابقاً في حياة المؤلف رحمه الله.

بقي الشيخ مشتغلاً بالتدريس والتأليف حتى وافاه الأجل سنة ١٣٥٥هـ، الموافق سنة ١٩٣٦م، ودفن في قرافة الإمام الشافعي.

خُلاصَةُ ما يُرامُ
مِنْ
فَنِّ الكلام

تأليف

الأستاذ العلامة المحقق

الشيخ محمد أبي عليان المرزوقي الشافعي

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمة المصنف]

حمداً لمن أمطر على الممكنات سحائبَ الجود، فأخرجها بقُدرته من العدم إلى الوجود، فشهدت بوجوده، وكمال علمه وَجُوْده، وأرسل الرُّسُلَ تذكرةً للبشر، فمنهم من آمن ومنهم من كفر، وجعل الجزاء يوم المعاد، يوم الفصل بين العباد.. وصلاةً وسلاماً على خير أنبيائه، وعلى آله وصحبه وخلفائه.

أما بعد،

فعلم التوحيد: معرفةُ العقائد الدينية عن أدلَّتها اليقينية.

والعقائدُ: هي الأحكام التي ينبغي اعتقادها.

والأحكامُ الدِّينية: إمَّا اعتقادية وهي أصول الدين، وإمَّا عمليَّة وهي فروعه، والعلم المتعلق بالأولى يسمى علمَ التوحيد والصفات، وعلمَ الكلام، والمتعلقُ بالثانية يسمى علمَ الفقه وعلم الشرائع والأحكام.

والدِّين: الأحكام التي ندين بها وننقاد لها لورودها عن الشارع.

والدليل: ما يمكن التوصل بصحيح النَّظر فيه إلى مطلوب خبري.

والنَّظر: الفكر المؤدِّي إلى علم أو ظن، فالنَّظر يفيد العلمَ خلافاً لمن نفى.

واليقينية[1]: التي تؤدي بواسطة النظر فيها إلى اليقين.

والعلم: صفة ينكشف بها الأمر على ما هو به، بحيث لا يحتمل النقيض.

ويَحْصُلُ **بالحواسِّ** كالعلم بأنَّ الشمس مضيئة وبأنَّ النَّار حارَّة، **وبالخبر المتواتر** كالعلم بوجود مكة، وبأنَّ محمداً صلى الله عليه وسلم ادَّعى النُّبوة وظهرت على يده المعجزة، **وبخبر المخبر الصَّادق** كعلم النبي صلى الله عليه وسلم بمضمون[2] خبر جبريل، وعلم الصحابيِّ بمضمون خبر النبي صلى الله

(١) اكتفى الشيخ بالصفة عن الموصوف، والمراد: الأدلة اليقينية.

(٢) أي أن ههنا أمرين، الأول: العلم بأنه خبر جبريل، والثاني: أن مضمون خبر جبريل صادق، أمّا الأمر الأول فمعلوم بالحسّ والمشاهدة، وأمّا الثاني فهو الذي يستفاد من الخبر عن طريق الاستدلال.

ونفس هذا الكلام يقال في علم الصحابيّ بمضمون خبره عليه الصلاة والسلام، فإن الأمر الأول وهو العلم بنفس الخبر، - أي بأن ألفاظ الحديث المخصوص هي من كلامه عليه الصلاة والسلام - إنما حصل بواسطة سماعه من فيْ رسول الله صلى الله عليه والسلام، وذلك علم يرجع إلى الحواسّ الظاهرة، وأما علمه بصدق مضمون خبره عليه الصلاة والسلام فكان بواسطة استدلال الصحابيّ، أي بأن يضمر في نفسه: أن هذا خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، وكل خبر للرسول المؤيد بالمعجزة صادق، فهذا خبر صادق .. ونحو هذا.

ولنضرب لذلك مثلاً، إذا سمع الصحابي قوله عليه الصلاة والسلام من فمه مباشرة: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» علم أولاً بهذا السماع الحسّي أن هذه الألفاظ كلامه، وهذا علم يقيني حصل بالحسّ، وعلِمَ ثانياً بواسطة علمه بأن خبر

عليه وسلم، و**بالعقل** كالعلم بأنَّ الواحد نصف الاثنين والعلم بأنَّه صلى الله عليه وسلم صادقٌ في دعواه النبوة.

وما يقال: إنَّ الحس قد يغلط فلا يوثق به مندفعٌ بأنّ غلطه لسبب، فإذا انتفى سببه انتفى.

وما يقال في المتواتر: إنّ خبر كلٍّ واحد من آحاده لا يفيد إلا الظنّ، وضمُّ الظن إلى الظن لا يفيد اليقين، مندفعٌ بمنع الثانية؛ لأنَّا نجد حصول اليقين عقيب وقوع التواتر، ومصداقُه الحبل المؤلَّف من الشَّعَرات.

الرسول المؤيد بالمعجزة صادقٌ أنَّ مضمون هذا الخبر ومعناه صادق، وهذا علم استدلالي نظريٌّ ليس كالأول. انظر شرح السعد على عقائد النسفي ص ٧٦ وما بعدها في مبحث أسباب العلم.

الكلام في وجوده تعالى

فصلٌ

[في حقائق الأشياء والعلم بها]

حقائقُ الأشياء ثابتةٌ موجودةٌ في الواقع بالضرورة، والعلمُ بها حاصل متحقِّق كذلك في الجملة، خلافاً لمن نفى فيهما[1].

وما تصوَّره العقل إمَّا موجود أو معدوم؛ لأنَّه إمَّا ثابت في الواقع أو منفيّ، خلافاً لمن قال: المعدوم الممكن ثابت في نفسه[2]، ومن قال بالواسطة بين

(١) من نفى ثبوت حقائق الأشياء هم جماعة من السوفسطائية، قالوا: إن الأشياء تابعة لاعتقاد المعتقد وليس لها ثبوت في نفسها، ويسمون بالعندية.
وأمّا من قال بثبوتها ونفى العلم بها فهم جماعة يعرفون باللا أدرية، نسبة إلى قول أحدهم: لا أدري، ذهبوا إلى عدم إمكان العلم بشيء، وأننا شاكّون في كل شيء، حتى في شكّنا.

(٢) أي أنَّ الممكن قبل وجوده كان لماهيته ثبوت في العدم، ثم الله يخرجه من حيز العدم إلى الوجود بقدرته، وقائل هذا جمهور المعتزلة الذاهبون إلى شيئية المعدوم، والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة، وهذا أصل قولهم بأن المعدوم شيء، وقد استدلوا له بأدلة نقلية وعقلية، فمن أدلتهم النقلية أن الله سمى في قرآنه المعدومَ شيئاً، قال تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، ونحوها من الآيات التي تقابلها آيات أخرى تنفي شيئية المعدوم نحو قوله تعالى: ﴿وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا ٩﴾ [مريم: ٩]، وقوله تعالى: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ١﴾ [الإنسان: ١]. انظر تفصيل المسألة في شرح المواقف للسيد الشريف ١/ ٩٦، ٢٦٥، والمباحث المشرقية ١/ ٥٢.

الموجود والمعدوم كالوجود الثابت تبعاً للموجود والعالِـمِيَّة الثابتة تبعاً للعالم والعلم[1].

وأيضاً إمَّا أن تقتضي ذاتُه وجودَه في الخارج وهو الواجب لذاته، أو تقتضي عدمَه وهو المستحيل لذاته، أو لا تقتضي وجوده ولا عدمه وهو الممكن كذلك[2]، وقد يكون هذا واجباً لغيره أو مستحيلاً كذلك[3].

والموجود إمَّا أنْ يكونَ وجوده غيرَ مسبوقٍ بالعدم وهو **القديم**، أو يكونَ مسبوقاً به وهو **الحادث**.

والحكماء يطلقون القديمَ أيضاً على ما لم يُسْبَقْ وجودُه بغيره، والحادثَ على ما سُبِقَ وجودُه بغيره، ويسمونهما قديماً وحادثاً بالذات[4]، والأَوَّلَيْنِ قديماً وحادثاً بالزَّمان[5]، فقد يكون الشيء عندهم قديماً بالزَّمان حادثاً بالذات[6]، وكلُّ حادث بالزَّمان حادث بالذات، وكلُّ قديم بالذَّات قديم بالزمان.

---

(١) القائلون بالواسطة بين الموجود والمعدوم هم بعض المعتزلة وجمهور الماتريدية وبعض الأشاعرة كالباقلاني والجويني في أحد قوليه. انظر المواقف ١/ ٢١٤.

(٢) أي لذاته.

(٣) أي قد يكون الممكن واجباً لغيره أو مستحيلاً لغيره، مثال الأول: الممكن الذي علم الله وجوده، ومثال الثاني: الممكن الذي علم الله عدم وجوده.

(٤) الكلام على التوزيع المرتب، أي الأول منهما يسمى قديماً بالذَّات، والثاني منهما يسمى حادثاً بالذات، وكذا يقال في قوله: والأولين .. إلخ.

(٥) فالأقسام أربعة: قديم بالذات وحادث بالذات، وقديم بالزمان وحادث بالزمان، ومحل النزاع معهم في الثالث والرَّابع، هم يثبتون الثالث للعالم وينفون عنه الرابع، ونحن بالعكس.

فصل

[في إثبات حَدَثِ العالم]

العالم بجميع أجزائه حادثٌ خلافاً للحكماء؛ لأنَّه أعيان وأعراض، والأعيان لا تخلو عن الحوادث، لأنَّها لا تخلو عن الحركة والسكون، وكلاهما حادث، أمَّا الحركة فلِمَا فيها من الانتقال من حال إلى حال، فتكون على التجدُّد والتقضِّي، وأمَّا السكون فلأنَّه جائزُ الزَّوال؛ لأنَّ كلَّ جسم قابل للحركة، والقديمُ ليس جائزَ الزَّوال، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإلَّا كان الحادث قديماً.

وما يُقال: إنَّ الحادث بالشَّخص قد يكون قديماً بالنَّوع كحركات الأفلاك[2] مدفوعٌ بأنَّه متى كانت[3] جميعُ أفراد النَّوع حادثةً كان النوع حادثاً؛ إذ لا تحقق له إلا فيها.

وإذا ثبت حدوثُ الأعيان لزم حدوث بقية الأعراض.

---

(١) مثال هذا عندهم: (العالم)، فهو حادثٌ بالذَّات لافتقاره إلى غيره أو لمسبوقيته بالغير وفق التعريف أعلاه، وقديمٌ بالزَّمان لعدم مسبوقيته بالعدم عندهم بناء على قولهم بأنه معلول واجب الوجود، وإذا ثبت له القدم الزماني انتفى عنه الحدوث الزّماني الذي يقول به جماهير أهل الإسلام.

(٢) أي أنَّ كل حركة بعينها وشخصها حادثة، فالحركة الآنية مثلاً حادثة، والتي قبلها كذلك، وهكذا، ولا تقف هذه الحركات عند مبدأ في الزَّمان الماضي، فتكون أفرادها حادثة بالشخص، ولكن قديمة بالنوع لعدم وجود أوّل لهذه الحركات.

(٣) في الأصل المطبوع: كان.

وأيضاً الأعراضُ كلُّها لا تبقى[1]، فإذا صحَّ هذا لزم حدوثُ العالم كلّه.

وإذا كان حادثاً لم يكن وجودُه مُقْتَضَى ذاتِه[2]، فلا بُدَّ له من مُوْجِدٍ غيره، وإلا لزم الترجيح بلا مُرَجِّح، وهو محال.

وذلك الموجد لا بُدَّ أن يكون موجوداً، وإلا لم يُفِدْ غيرَه الوجودَ، ولا بُدَّ أن يكون وُجُوْدُه مقتضى ذاته، فيكون واجبَ الوجود، وإلا كان وجودُه من غيره وهكذا، فيلزم الدور أو التسلسل، وكلاهما محال.

الأول: لاستلزامه تقدُّمَ الشَّيءِ على نفسه.

والثاني ببرهان التطبيق، وهو أنَّه لو تسلسلت أمورٌ غير متناهية فلنفرضها جملةً، وما هو أنقص منها بعددٍ متناهٍ جملةً أخرى، ثم نطبِّق بين الجملتين بأنْ نجعل كلَّ واحد من الناقصة بإزاء واحد من الزائدة، فإنْ وُجِدَ بإزاء كلِّ واحد منها واحدٌ من الناقصة كانت الناقصةُ مساويةً للزَّائدة، وهو محال، وإلَّا كانت الناقصة متناهية، فتكون الزائدة أيضاً متناهية، لأنَّها لا تزيد عليها إلا بعددٍ متناه، فيلزم تناهي غير المتناهي، وهو محال.

---

(١) في بقاء الأعراض خلاف بين المتكلمين، اقتصر الشيخ رحمه الله تعالى على ذكر مذهب الإمام الأشعري وكثير من المتكلِّمين لانبناء دليله المذكور عليه، وأشار إلى الخلاف بقوله: «فإذا صحّ هذا ...»، انظر تفصيل المسألة في المواقف وشرحه ١/ ٤٨٩.

(٢) أي لم يكن وجوده لازماً لذاته، إذ لو كان لازماً لذاته لم ينفكّ عنه، ولم يصح أن يقال: العدم والوجود بالنسبة إلى العالم متساويان، هذا خلف.

وأيضاً العالمُ ليس واجب الوجود؛ لأنَّه مركبٌ ومتحيز وذو حدود ونهايات؛ لأن الأبعاد متناهية، فيكون ممكناً، فيحتاج في وجوده إلى واجب الوجود لئلا يلزم الترجيحُ بلا مرجِّح[1] أو الدورُ أو التسلسل.

وواجبُ الوجود الموجدُ للعالم هو الله تعالى[2].

تنبيه: [في لزوم إثبات القدم والبقاء له تعالى]

وجوده تعالى لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم، وإلا لم يكن واجباً، فهو قديم باقٍ، أزليّ أبدي.

---

(١) وجه اللزوم أن تخصيصه بالأبعاد المخصوصة مع جواز أن يكون أكبر من ذلك أو أقل يقتضي مخصِّصاً، فإذا قيل بعدم احتياجه إلى واجب الوجود لزم المحذور المذكور.

(٢) يشير الشيخ رحمه الله تعالى إلى أن الأدلة العقلية التي ساقها تفيد وجود موجودٍ واجب قديم استند إليه العالم بالاختيار، ثم الشرع دلّنا على أن اسمه هو الله جلّ جلاله.

الكلام في تنزيهاته تعالى

فصل

[في صدرو العالم عن الله تعالى]

قال الحكماء: صدورُ العالم عن الواجب بالإيجاب[1]، فيكون قديماً، إمَّا بالشَّخص كالأفلاك[2] أو بالنَّوع كحركاتها أو بالجنس كالعناصر[3]، لكن ثبت أنَّه

---

(١) الإيجاب صدور الأثر عن الواجب تعالى بمقتضى ذاته بلا اختيار ولا قصد، بل بالتعليل، والتعليل صدور الممكن بطريق العلة من دون توقف على شرط وانتفاء مانع، ولذلك كان الموجِب والموجَب متساوقان، لا يتأخر أحدهما عن الآخر في الزَّمان، فكلاهما غير مسبوق بالعدم، لكن الأول وجوده من ذاته، والثاني وجوده من غيره.

ويقابل الإيجاب في الجملة القول بالإرادة والاختيار.

(٢) وعددها تسعة، نشأت بحسب زعم الفلاسفة عن العقول التسعة ما سوى العاشر المسمَّى بالعقل الفعال، فكل عقل ابتداءً من الأوَّل صدر عنه فلك ونفس وعقل، والعقل الثاني صدر عنه ثلاثة كذلك، وهكذا حتى التاسع الذي نشأ عنه العقل العاشر ونفس وفلك، فالأول ليس بينه وبين الواجب واسطة، ويسمى بالعقل الكليّ أيضاً، والعاشر هو الفعَّال، وهو المؤثر في عالم الكون والفساد، وما بينهما عقول متوسطات.

(٣) العناصر عندهم أربعة: الماء والهواء والتراب والنار، وقد اختلفوا في أن عالم الكون والفساد مؤلف من هذه الأربعة أم أن الأصل واحد منها أو بعضها والباقي تفرع منه.

ولما كانت الحركات لا أوّل لها، لكنها حادثة بأشخاصها المندرجة بالضرورة تحت مطلق الحركة، قال الشيخ رحمه الله: إنَّها قديمة بالنّوع، وأمَّا العناصر – وهي قديمة أيضاً – إلا أنه لما كان يمكن استحالة عنصر إلى عنصر آخر كالماء يستحيل بخاراً، والبخار قد ينقلب ماءً وبالعكس، قال الشيخ: إنَّها قديمة بالجنس، على معنى أن جنس هذه العناصر مستمر الوجود أزلاً وأبداً بوجود نوع من هذه العناصر الأربعة، ولذلك كانت قديمة بالجنس، انظر «النبراس شرح شرح العقائد» ص١٧٠.

حادثٌ، فيكون صدوره عن الواجب بالاختيار، ويكون مسبوقاً بالقصد والإرادة[1].

(١) مسبوقية العالم بالقصد والاختيار تستلزم حدوثه الزَّماني بلا ريب، وذلك لأن القصد لا يكون إلى الموجود لإيجاده لما يلزم من تحصيل الحاصل، بل إلى الممكن المعدوم ليخرج إلى الوجود، وفي المسألة بحث كلامي في المطوّلات فانظره.

فصل

[في إثبات الوحدانية له جلّ وعز]

الواجب الموجِدُ للعالم واحدٌ لا شريك له، وإلَّا أمكن التمانع بينهما؛ بأنْ يريد أحدهما أمراً ويريدَ الآخر ما ينافيه، لكن التمانع محال؛ لأنّ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ، والتمانعُ لو وقع فإنْ نَفَذَ مرادُهما لَزِمَ اجتماعُ المتنافيين، وإلا لزم العجزُ المنافي لوجوب الوجود؛ لما فيه من شائبة الاحتياج.

ويصحُّ إثبات الوحدانية بالأدلة النقلية، ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، ﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍ ﴾ [المؤمنون: ٩١]؛ لأنَّ الشرع لا يتوقف على الوحدانية[١].

[طريقة الحكماء في إثبات الواحدنية]

وزعم الحكماء أنَّ وجود الواجب عينُ ذاته لئلا يلزم الاحتياج المنافي للوجوب، فذاته عين وجوده، فوجوب وجوده هو وجوب ذاته، وزعموا أنَّ وجوب ذاته عين ذاته، فلو تعدَّدَ الواجبُ لكان وجوبُ الذَّات الذي هو نفس الذَّات مشتركاً بين متعدِّدٍ، فيمتاز كلٌّ عن الآخر بالتعيُّن، فيلزم أنَّ هوية كلّ منهما مركبةٌ من الماهيَّةِ والتعيُّن، والمركَّبُ لا يكون واجباً.

---

(١) أي ثبوت نبوة النبيّ بالمعجزة غير موقوف على العلم بالوحدانية، ثم بثبوت نبوة النبيّ يثبت الشرع، فلا يكون ثبوت الشرع متوقفاً على الوحدانية، نعم يتوقف ذلك الثبوت على العلم بوجود الله تعالى وقدرته وإرادته وعلمه ونحوها من الصفات التي يتوقف التصديق بالمعجزة عليها.

وأيضاً الوجوبُ الذي هو نفس الماهية هو المقتضي للتعيُّن، وكلُّ ماهيةٍ اقتضت تعيُّنَها ينحصر نوعها في شخص واحد؛ لأنّه لو وجد منها شخص آخر لكان معها تعيُّنٌ آخر، فينفكّ عنها التعيُّنُ الأول، فيتخلَّف المعلول عن علَّته، وهو محال.

والمخالف هنا «الثنوية»[1]، قالوا: نجد في العالم خيراً وشراً، فيلزم أن يكون لكلٍّ منهما إله، وإلّا كان الواحدُ خيِّراً وشرِّيراً، وهو باطل.

وذلك مردود بأنّه إن كان المراد بالخيِّر من يغلب خيرُه على شرّه، وبالشرِّير فاعل الشرّ فليس بباطل.

والنَّصارى[2] إنَّما قالوا بألوهية عيسى ومريم، ولم يقولوا بوجوب وجودهما، والوثنية إنَّما جعلوا الأصنام آلهةً وعبدوها لتقرِّبَهم إلى الله تعالى، ولم يجعلوها واجبةَ الوجود، لكنَّ الكل باطل؛ لأنَّ الألوهية واستحقاق العبادة من خواصِّ واجب الوجود الخالق للعالم.

---

(١) الثنوية قوم قالوا بالاثنين الأزليين، النور والظلمة، مع اختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح، بخلاف المجوس الذي قالوا بالنور والظلمة لكن مع حدوث الظلمة، والثنوية خمس فرق: المانوية والمزدكية والديصانية والمرقيونية والكينونية. انظر الملل والنحل للشهرستاني ٢٥١.

(٢) شروع من الشيخ رحمه الله في بيان عدم مخالفة النصارى ومن بعدهم في ثبوت الوحدانية له تعالى من حيث إنه واجب الوجود، إلا أنَّهم مع هذا أثبتوا لغير واجب الوجود سبحانه وتعالى ما هو من خصائصه ولوازمه، وهي الألوهية، فكان قولهم باطلاً، وآيلاً إلى نقض وحدانيته تعالى، فلم يغنهم التصريح بوجوب وجوده تعالى عن التبرّي من التثليث.

فصل

[في مخالفة ذاته تعالى لسائر الذوات]

ذاته تعالى مخالفةٌ لسائر الذَّوات، فليس له مثل؛ لأنَّه لو شاركه غيرُه في الذَّات لخالَفَهُ بالتعيُّن حتى يتحقَّق امتيازُ هُوِيَّةِ كلٍّ منهما عن هُوِيَّةِ الآخر، فتحقُّقُ الاثنينية وما به الاشتراك غيرُ ما به الامتياز والافتراق، فيلزم التركُّب في هوية كل منهما، وهو ينافي الوجوبَ الذاتيَّ.

وقد يُستدل بأنَّه لو ماثل شيئاً منها لشاركه في أحكامه؛ لأنَّ المثلين يتكافآن في جميع الأحكام، لكن هذا[1] في التماثل بمعنى الاشتراك في الحقيقة النَّوعية، وما هنا في مطلق الذاتيَّة[2].

وقال قدماء المتكلمين:

ذاتُه تعالى مماثلةٌ لسائر الذوات في الذَّاتيَّة، وإنَّما تمتاز عن غيرها بوجوب الوجود، وكونِه حياً عالماً قادراً - على الكمال في الكلِّ -، قالوا: لأنَّ الذَّات تنقسم إلى الواجب والممكن، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه.

وهو مندفعٌ بأنَّ المشترك مفهوم الذَّات، وهو عارض للذَّوات المخصوصة، ومنشأ الاشتباه عدم الفرق بين عُنْوَانِ الموضوع وذات الموضوع،

---

(١) أي لكنّ محل لزوم التشارك في الأحكام إنما هو في الاشتراك في الحقيقة النَّوعية، وأمَّا الاشتراك في مطلق الذاتية فلا يلزم منه الاشتراك في الأحكام.

(٢) أي في كون كل منهما قائماً بنفسه.

ثم عنوان الموضوع قد يكون عينَ ذات الموضوع، وقد يكون جزأها، وقد يكون عارضاً لها[1]، فلا يثبت التماثل والاشتراك بمجرَّد اشتراك العنوان.

تتمة: [في نفي تولد الله عن غيره وتولد غيره منه]

الله تعالى لم يَلِدْ لعدم مجانسته لغيره، ولم يُوْلَدْ لأنَّه واجبٌ وقديم، والمولودُ ممكنٌ وحادث، ولأنَّ الولادة من خواصِّ الأجسام لاستلزامها حلولَ المولود في الوالد وانفصاله عنه، والله تعالى ليس بجسم كما سيأتي.

وبعض الجهال قالوا: ﴿ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ ﴾ [الصافات: ١٥٢]، ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ ﴾ [المؤمنون: ٩١]، ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ﴾ [التوبة: ٣٠]، ولا حقيقة له.

---

(١) عنوان الموضوع مفهومه، وذات الموضوع أفراده ومصاديقه، وعنوان الموضوع قد يكون عين أفراده بمعنى أنه دال على تمام حقيقتها، وذلك حين يكون عنوان الموضوع نوعاً حقيقيا كالإنسان، ويكون جزءاً من أفراده إذا كان جنساً كالحيوان بالنسبة لأفراد الإنسان أو فصلا كالناطق بالنسبة لها، وقد يكون عارضاً كما إذا عرضا خاصا كالضاحك أو عاماً كالمتنفس.

فصل
[في أنّ الواجب تعالى ليس في جهة ولا مكان]

ليس الواجب في جهة ولا مكان، سواء كان المكان هو السَّطح الباطن من الحاوي المماسُّ للسَّطح الظاهر من المحويّ كما عليه الحكماء، أو كان هو البُعْدَ الموجودَ المجرَّدَ عن المادَّة القائمَ بذاته كما عليه بعضهم[1]، أو كان هو البُعْدَ الموهومَ[2] كما عليه المتكلمون؛ لأنَّه لو كان كذلك لزم قدمُ الجهة والمكان، ولأنَّ المتمكِّن محتاجٌ إلى مكانه، والمكانُ مستغنٍ عن المتمكِّن، فيلزمُ إمكانُ الواجب ووجوبُ المكان، ولأنَّه إمَّا أن يكون في بعض الأحياز أو في جميعها، والأوَّل باطلٌ لتساوي الأحياز، وتساوي نسبة الواجب إليها، فيلزم الترجيحُ بلا مرجِّح، أو احتياجُ الواجب إلى الغير[3]، والثاني باطل لأنَّه يستلزم تداخلَ الواجب مع الأجسام، ومخالطته تعالى لقاذورات العالم[4]!

وخالف المشبهة؛ توهَّموا أنَّ كلَّ موجودٍ إمَّا متحيِّزٌ أو حالٌّ في متحيِّز، وأنَّه تعالى إمَّا متصلٌ بالعالم أو منفصلٌ عنه، وعلى كلٍّ فهو متحيِّز - وهو مندفعٌ بمنع

---

(١) كأفلاطون، ويسميه البعد المفطور، لأنه مشهود مدرك بالفطرة والبداهة. انظر شرح المقاصد ١/ ١٩٤.

(٢) أي المقدّر والمفروض، وهو على هذا أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج.

(٣) أي الغير الذي يرجِّح اختصاصه ببعضها.

(٤) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، سبحانه ذو الجلال والإكرام.

الحصر[1]-، وأنَّه إمَّا داخل العالم أو خارج العالم أو لا ولا، والثالث خارج عن مقتضى العقل[2]، فبقي الأوَّلان، فيكون في حيِّز وفي جهة. وهو مندفعٌ باختيار الثالث وهو خارج عن مقتضى الوَهْم[3] لا عن مقتضى العقل.

---

(١) أي منع حصر الموجود في المتحيز أو الحالّ فيه من الأساس، بل ذلك الحصر إنما نشأ من حكم الوهم الذي أَلِفَ المحسوس، وليس حكماً عقلياً، والعقل إذا عارض الوهمَ قدِّم عليه كما تقرر عند العقلاء.

(٢) أي محالٌ لا يمكن تحققه.

(٣) الوهم كما قال حجة الإسلام: «هو عَمَلُ قُوَّةٍ في التَّجويف الأخير من الدِّماغ، تسمَّى: وهمية، شأنُها ملازمةُ المحْسُوسات ومتابعتها والتصرُّف فيها، فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي أَلِفَتْها، فليس في طبعها إلا النَّبْوة عنها وإنكارها، ومن هذا القبيل نفرة الطَّبع عن قول القائل: ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء.

وهاتان قضيتان وهميَّتان كاذبتان، والأولى منهما ربَّما وقع لك الأنس بتكذيبها لكثرة ممارَسَتك الأدلةَ العقلية الموجبة لإثبات موجود ليس في جهة، والثانية ربَّما لم تأنسْ بتكذيبها لقلَّة ممارستك للأدلة الموجبة له، وإذا تأمَّلت عرفت أنَّ ما أنكره الوهمُ من نفي الخلاء والملاء غيرُ منكر؛ فإنَّك إنْ أثبتَّ خلاءً فما أراك تجعله قديمًا، فإنَّ الخلاء ينعدم بالملاء، والقديمُ لا ينعدم، ولأنَّك تعرفُ أنه لا قديم سوى الله وصفاته، وإذا جعلته محدثًا لزمك أنْ يكونَ متناهيًا فينقطع، وإذا تجاوزتَ المُنْقَطعَ كنتَ معترفًا بأنَّه ليس بعده لا خلاء ولا ملاء.

وهذه القضايا الوهميَّة مع أنَّها كاذبة فهي في النَّفس لا تتميّز عن الأوَّليات القطعية مثل قولك: لا يكون شخصٌ في مكانين، بل تشهد به أوَّلُ الفطرة كما تشهد بالأوليات العقلية، وليس كلُّ ما تشهد به الفطرة قطعًا هو صادق، بل الصَّادق ما تشهد به قوة العقل فقط، ومداركه الخمسة المذكورة»، ثم عقد مبحثاً في طرق تكذيب الوهم، فلينظر كلامه المفيد في «محك النظر» ص ١٠٢.

وخَصُّوه بجهة الفوق للنصوص، نحو: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ ﴾ [النحل:٥٠]، لكنَّها مؤولة.

فصل
[في أن الواجب تعالى منزه الجسمية ولوازمها]

وليس جسماً وإلا كان متحيّزاً وكان مركباً، فلا يكون واجباً.

وقال المجسمة: هو جسم حقيقةً، بل قال بعضهم: هو جسم على صورة الإنسان!

توهَّموا أنَّ كُلَّ موجود فهو متحيز أو حالّ في متحيز، والثاني محالٌ في حقه تعالى، والأول هو الجسم.

وتوهَّموا أنَّ كلَّ قائم بنفسه فهو جسم، وهو مندفع بالمنع[1].

وليس جوهراً ولا عرضاً، أمَّا الثاني فلاحتياجه إلى محلٍّ، وأمَّا الأوَّل فلأنَّه عندنا: المتحيِّز بالذَّات، والواجب ليس كذلك، وعند الحكماء: ماهيَّةٌ إذا وُجِدَت في الخارج كانت لا في موضوع، فيكون وجودُه غيرَ ذاته، ووجودُ الواجب عينَ ذاته عندهم .

---

(١) أي منع حصر القائم بنفسه في الجسم، بل القائم بنفسه إمَّا جسم وإمَّا جوهر وإما لا جسم ولا جوهر.

فصل
[في استحالة وجوده تعالى في الزَّمان]

وليس في زمانٍ باتفاق العقلاء – سواء كان الزَّمان:

-مقدارَ حركة الفلك الأعظم كما عند الجمهور[1].

-أو حركته أو ذاته كما عند بعضهم.

---

(١) أي جمهور الحكماء، والمراد بالفلك الأعظم عندهم: منتهى الإشارة الحسية أو الفلك المحدد للجهات، ويسمونه الفلك الأطلس لخلوه عن الكواكب أو فلك الأفلاك لأنه يجمع الأفلاك ويحرّك جميعها ولا فلك فوقه، ويسميه بعضهم بفلك البروج، وهو الفلك التاسع صعوداً، ومقعرُ سطحه يماسّ محدّب الفلك الثامن المسمى بفلك الثوابت، ومحدّبه لا يماسّ شيئاً إذ ليس وراءه شيء لا خلاء ولا ملاء، لانقطاع امتدادات العالم عنده، وهو معنى قولهم: منتهى الإشارة الحسية أي المنتهى الذي لا يمكن أن تقع الإشارة الحسية على شيء وراءه، وهذا الفلك وما دونه هو العالم عندهم.
وهذا كله مبني على تصور هؤلاء للعالم من أنَّ العقل الأول الذي صدر عن الواجب تعالى بطريق الفيض والعلة صدر عنه ثلاثة أمور: عقل ثانٍ والفلك الأعظم ونفس لهذا الفلك، ثم العقل الثاني صدر عنه ثلاثة أمور عقل ثالث وفلك ونفس الفلك ... وهكذا إلى العقل العاشر الموسوم بالعقل الفعال وفلك القمر، والأفلاكُ كريات كل واحد منها كرة في قلب كرة أوسع منها حتى تنتهي إلى الدائرة والكرة الأوسع التي هي الفلك الأعظم المحيط بجميع الأفلاك، وبحركته يتحرك ما في ضمنه، وهو الذي يقدّر بحركته الزَّمان عندهم كما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى عن جمهورهم، وهو قول أرسطو، أو يكون الزمان عين حركته أو عين ذاته كما حكاه عن بعضهم. انظر شرح المواقف ٢/ ٦٩٠، تهافت الفلاسفة للغزالي٦٩.

-أو جوهراً مجرداً كما عند قدمائهم[1].

-أو مقارنة متجدِّدٍ لمتجدِّد كما عند المتكلمين .

لأنَّ الواجب قبل الزَّمان، فلا يكون فيه.

نعم، وجودُه تعالى يقارن الزَّمانَ كما يقارن وجودَ العالم وإن كان متقدِّماً عليه.

(١) منهم أفلاطون، قال: إنَّ في عالم الأمر جوهراً أزليا يتبدل ويتغير ويتجدَّد وينصرم بحسب النِّسب والإضافات إلى المتغيِّرات، لا بحسب الحقيقة والذات، ومنه الماضي والمستقبل والحال، وبه التقدم والتأخر، وذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته إلى الأمور الثابتة يسمَّى سرمداً، وإلى ما قبل المتغيِّرات يسمى دهراً، وإلى مقارنتها يسمى زماناً. انظر الكفوي، أبي البقاء: الكليات ١/ ٧٦٧.

فصل

[في نفي الحلول والاتحاد]

ولا يتَّحِدُ بغيره؛ لامتناع اتحاد الاثنين، ولزومِ انقلاب الواجب ممكناً أو الممكن واجباً، أو اجتماع الوجوب والإمكان في واحد.

ولا يحلُّ في غيره؛ للزوم الاحتياج والتحيّز.

ولا تحلُّ صفته في غيره؛ لامتناع انتقال الصِّفة عن محلِّها.

وحُكِيَ عن النَّصارى اتحادُ ذاته تعالى بعيسى، وحلولُ ذاته بعيسى، وانتقالُ بعض صفاته إلى عيسى.

وحُكِيَ الحلولُ والاتحاد عن بعض غلاة الشيعة في حق عليٍّ، وعن بعض المتصوِّفة.

وتغالى بعضهم حتى أنكر الاتِّحاد والحلول لعدم وجود غيره تعالى حتى يتّحد به أو يحل فيه[1].

والكلُّ باطل.

---

(١) وهم القائلون بوحدة الوجود بالمعنى الفلسفي الباطل، القائم على أن الوجود الحق هو الوجود المطلق، ولا وجود لغيره على الحقيقة، فلا كثرة ولا تعدد عنده، وحيث لا كثرة فلا اتحاد، لأن من شرط الاتحاد وجود المغايرة بين المتحدين قبل الاتحاد.

فصل

[في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى]

ولا يتَّصف بحادث؛ لأنَّه لا يقوم بذاته تعالى إلَّا كمال، فلو كان حادثاً لزم النقص قبله، وهو محالٌ.

وقد مُنِعَ[1] لجواز أن يكون قبل كل حادث حادثٌ آخر لا إلى بداية، ويُدفع بأنَّ برهان التطبيق يبطل ذلك، وبأنَّه يستلزم عدم خلوِّ الواجب عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث حادث.

وأيضاً لو جاز قيام الحادث بذاته تعالى لجاز أزلاً، ولو جاز أزلاً لجاز وجودُ الحادث أزلاً، وهو محال، وأورد عليه المنع، لأنَّ الجائز أزلاً هو قيام الحادث به فيما لا يزال.

وأيضاً لو قام به حادث لتأثرت ذاته وتغيَّرت به، وهو محال، وأورد عليه أنَّه إن أريد بذلك اتصافُ ذاته بذلك الحادث بعد أن لم تكن كذلك، فهو محلُّ النزاع، وإن أريد أن ذلك الحادث يحصل في ذاته من فاعلٍ غيره فهو ممنوع، لجواز أن يكون ذاته تعالى هو الفاعل، وإن أريد تغيُّرٌ في الواجبية فممنوع أيضاً.

وأجازه المجوس مطلقاً لأنَّه تعالى متكلم سميع بصير، ولا تُتَصوَّر إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصَر، وهي حادثة، فالكلام والسمع والبصر حادثة، ورُدَّ بأنَّ حدوث المتعلَّق إنما يستلزم حدوث التعلُّق[2]، ولأنَّ الله تعالى

(١) أي منع لزوم النقص المذكور.

(٢) أي ولا يستلزم حدوث الصفة نفسها.

صار خالقاً للعالم بعد أن لم يكن، وصار عالماً بأَنَّه وجد بعد أن كان عالماً بأَنَّه سيوجد، ورُدَّ بأنَّ التغيُّر في التعلُّقات والإضافات لا في الصِّفات الحقيقية.

وأجازه الكرَّاميّة في الحادث المحتاج إليه في الإيجاد، فقيل: هو الإرادة، وقيل: هو قول كن، ورُدَّ بأَنَّه يكفي في الإيجاد حدوث تعلُّق الإرادة أو تعلُّق الأمر.

فصل

[في تنزهه تعالى عن الكيفيات المحسوسة]

ولا يتصف بشيء من الكيفيَّات المحسوسة كالطَّعْم، واللَّون، والصُّورة، والشَّكل، والرَّائحة، والرائحة، والبرودة، والخفَّة، والثِّقل، والصَّوت؛ لأنَّها من توابع الجسمية المستلزمة للتركيب المنافي للوجوب.

تتمة: [في أنّ ذاته تعالى لا نهاية ولا بداية لها]

كما لا يتصف وجوده ببداية ولا نهاية لمنافاتها للوجوب، لا يتصف ذاته ببداية ولا نهاية؛ لأنَّها من توابع المسافة القابلة للانقسام والتجزِّي، المستلزم للتركيب المنافي للوجوب.

فصل
[في تنزهه تعالى عن الكيفيَّات النفسانية]

ولا يتصف بشيء من الكيفيات النفسانية المختصة بالأجسام ذوات الأنفس الحيوانية كاللَّذة، والألم، والغَضَب، والحِلْم، والبُخْل، والكرَم، والجُبْن، والشَّجاعة، والخوف، والأمن، والفَرَح، والحُزْن، وسائر الغرائز؛ لأنَّها من توابع المِزَاج التابع للتركيب المنافي للوجوب.

ومن ثَمَّ ترى العلماء يفسِّرون رحمته تعالى بالإحسان أو إرادة الإحسان، لا بمعناها الأصليّ وهو رقةٌ في القلب تقتضي التفضُّل والإحسان، وحلمَه تعالى بتأخير العذاب، وغضبَه تعالى بالعذاب، وكرَمَه تعالى بكثرة الإنعام، فلا يفسِّرونها بنفس الملكات، بل بغاياتها وآثارها الرَّاجعة إلى القدرة أو الإرادة بدون توسُّط تلك الملكات.

وأثبت الحكماء اللَّذة العقلية بناء على أنَّه تعالى يدرك كمالاته، وإدراك الملائم هو اللذة، وقد يُمنع الثاني لجواز أنَّ اللذة كيفية تتبع ذلك الإدراك في الحيوان، بل هو التحقيق.

الكلام في صفاته تعالى

فصل

[في إثبات الصفات الوجودية]

وله صفات وجودية أزليَّة قائمة بذاته تعالى، وهي: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام.

وهذه الصفات من قبيل الكيفيَّات النفسانية[1]، فمعنى اختصاصها بالأجسام الحيوانية أنَّها لا توجد في النباتية ولا في الجمادية كما قاله سيد المحققين[2].

على أنَّها في الواجب تعالى ليست مثلها في الحيوان، بل حقائقها فيه تعالى مخالفة لها في الحيوان، ومن ثَمَّ كانت باقية في الواجب.

وفي بقائها في غيره خلافٌ كسائر الأعراض.

---

(١) الكيفيات النفسانية هي الكيفيات الثابتة لذوي الأنفس دون سواهم، كصفات الإدراك والحياة والموت والقدرة والعجز ونحوها، وقوله: إن الصفات الوجودية من قبيلها، أي من حيث كونها صفات الحوداث، ولذلك بيّن الشارح معنى اختصاصها بذوي الأنفس، وأن ذلك غير مستلزم لكونها كذلك في حق الباري تعالى وتقدس.

(٢) هو السيد الشريف الجرجاني - رحمه الله تعالى - كما جرى به العرف في كتب المتأخرين، ونصه في شرح المواقف: «ومعنى الاختصاص بها أنَّ تلك الكيفيَّات توجد في الحيوان دون النبات والجماد، وعلى هذا فلا يتَّجه أنَّ بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والإرادة ثابتة للواجب والمجرَّدات، فلا تكون مختصة بالحيوانات. على أنَّ القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجرَّدات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الأعراض» اهـ شرح المواقف ٢/ ٣٩، وانظر شرح المقاصد ١/ ٢٢٢.

فصل

[في صفات التأثير والإدراك]

القدرة: صفة بها يتأتّى الفعل والترك، وبها إيجاد الممكن.

والإرادة: صفة بها يتخصّص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الوجوه المتقابلة.

والعلم: صفة بها انكشاف الأشياء على ما هي عليه.

والحياة: صفة يصحّ بها الاتصاف بالعلم والإرادة والقدرة.

والسَّمع: صفة بها انكشاف المسموعات، **والبصر**: صفة بها انكشاف المبصرات، ولا مانع من انكشاف الشيء الواحد بطرق متعدِّدة[1].

وحيث لم يرد الشرع باتصافه تعالى بالذَّوق والشَّمّ واللَّمس، ينبغي الإمساك عن ذلك.

---

(١) أي أنّنا إذا أثبتنا السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم كما هو مذهب جمهور أهل السنة فيجب القول بأنَّ الانكشاف الحاصل بكلٍّ من العلم والسَّمع والبصر مغايرٌ للآخر، وإلا اندرج الانكشاف في واحدة مثلاً، ويكون عدّ الأخريين مستدركاً.

هذا، وقد ذهب بعض أهل السُّنة إلى أن صفتي السمع والبصر نوعين من العلم، وليستا صفتين وجوديتين مستقلتين عن صفة العلم. انظر المسامرة في شرح المسايرة ١/ ٧٢.

نعم، قال إمام الحرمين[1] - وتبعه فريق من المحققين -: «إنَّه تعالى يدرك المشمومات وهي الرَّوائح، والمذوقات وهي الطُّعوم، والملموسات نحو الحرارة والبرودة كما يُدْرِكُ المسموعات والمبصرات، ويتنزَّه عن كونه شامًّا ذائقًا لامسًا؛ لأنَّها تُنبئ عن اتصالات يتعالى الله عنها، ولا تنبئ عن الإدراك؛ لصحة قولنا: شممت تفاحة فلم أدرك رائحتها»[2].

---

(١) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (٤١٩ - ٤٧٨ هـ): أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي، برع في الفقه والأصول والكلام، ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعا طرق المذاهب، ولذلك لقب بإمام الحرمين، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء، تخرج به علماء أعلام كالغزالي وإلكيا الهراسي وغيرهما، وهو من أهل التصانيف البديعة لغة ومضموناً، من تصانيفه: غياث الأمم والتياث الظلم، والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، وهي آخر مؤلَّفاته في الكلام، والبرهان في أصول الفقه، ونهاية المطلب في دراية المذهب. انظر الأعلام للزركلي ٤/ ١٦٠، طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ١٦٥ .

(٢) تصرف المصنف يسيراً في عبارة إمام الحرمين، انظر الإرشاد ص ٧٦ .

فصل

[في صفة الكلام]

والكلام صفةٌ ليست من قبيل اللَّفظ ولا الصَّوت، ولا من قبيل المعاني الذهنية المتعدِّدة المدلولة للألفاظ، بل هي معنى واحدٌ قائم بذاته تعالى يدلُّ من اطَّلع عليه على معانٍ مختلفة، فباعتبار دلالته على طلب الفعل يكون أمراً، وعلى طلب الترك يكون نهياً، وعلى حكاية ما في الواقع يكون خبراً، وهكذا.

وذلك المعنى غيرُ العلم؛ لأنه قد يخبر الرَّجل بما لا يعلمه، وغيرُ الإرادة؛ لأنَّه قدْ يأمر بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه، فهو معنى ثالث.

وكما يطلق كلامه تعالى على ذلك المعنى القديم القائم بذاته تعالى يطلق على اللفظ الذي يخلقه الله تعالى بدون مدخلية أحدٍ من خلقه، ويُكتب في اللوح، ويحفظه الملك، وينزل على الأنبياء، ويسمع عادة، والنصوصُ الدَّالة على الحدوث تُحْمَلُ على هذا المعنى.

هذا ما عليه الأصحاب.

وقال بقيَّة الفرق: كلامُه تعالى هو هذا اللفظ لا غير، فالحنابلة والحشَويَّة قالوا: «ومع ذلك فهو قائم بذاته تعالى وقديم»، وهو جهل أو عناد؛ لأنَّ اللفظ مركَّبٌ من حروف متعاقبة متجدِّدة، فيكون حادثاً.

والكرَّامية قالوا: قائمٌ بذاته تعالى وحادث، وقد سبق أنَّ الحادث لا يقوم بذاته تعالى.

والمعتزلة قالوا: حادثٌ وقائمٌ ببعض الأجسام لا بذاته تعالى، وهذا لا يكون صفةً له تعالى[1].

تتمة: [في استحالة الكذب عليه تعالى]

يمتنع عليه تعالى الكذب، أمَّا عندنا فلأنه نقص، والنَّقص على الله تعالى محالٌ بالإجماع، ولأنَّه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديماً، فيمتنع زواله، فيمتنع عليه الصدق فيما كَذَبَ فيه، وهو باطل؛ لأنَّ من عَلِمَ شيئاً أمكنه أن يخبر عنه على ما هو به.

وهذان الوجهان إنما يدلَّان على امتناع الكذب في الكلام بالمعنى الأول[2].

والذي عليه المعوَّل هو التمسك بأنَّه تواتر عن الأنبياء كونه تعالى صادقاً في كلامه كما تواتر عنهم كونه متكلماً، والمعجزاتُ تدلُّ على صدقهم في إخبارهم.

---

(١) وجه ضبط المذاهب المذكورة من جهة المخالفة لمذهب أهل السنة أن بعض الحنابلة والكرّاميةَ وافقوا أهل السنة في أن له تعالى صفة قائمة بذاته تعالى هي الكلام، لكن خالف كلاهما بأنَّها حروف وأصوات، ثم الحنابلة قالوا: قديمة، والكرّامية قالوا: حادثة قائمة بذاته تعالى، بناء على أصلهم في جواز قيام الحوادث بذاته تعالى، وأما المعتزلة فخالفوا في ثبوت صفة قديمة هي الكلام أصلاً، واكتفوا بإثبات أنَّ القرآن المنزل كلام الله تعالى بمعنى أنه مخلوق له تعالى، وهذا بناء على أصلهم في حصر الكلام في الحروف والأصوات التي لا تكون إلا حادثة، وأصلهم أيضاً في استحالة قيام الصفات الوجودية بذاته تعالى، ومن ثمّ يستحيل وجود صفة قديمة هي الكلام.

(٢) أي والمطلوب أيضاً إثبات استحالة الكذب في الكلام المخلوق الدالّ على ما يدل عليه الكلام القديم.

وأمّا عند المعتزلة فلأنَّ الكذب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح، ولأنَّه منافٍ لمصلحة العالم؛ لأنَّه يرفع الوثوقَ عن أخباره التي بها صلاحُ الآخرة والأولى، ومراعاةُ المصلحة واجبةٌ عليه تعالى، وتركها قبيح، وهو مبنيٌّ على ما عندهم من القبح العقلي كما سيأتي.

فصل

[في أدلة اتصافه بصفات المعاني]

وإنَّما كان تعالى قادراً مريداً لأنه لو لم يكن كذلك كان فاعلاً بالإيجاب، ولو كان كذلك لم تستند إليه الحوادث، لكنها مستندةٌ إليه.

وقول الحكماء: إنَّ استنادَها إليه إنَّما هو بشروط متعاقبة في الوجود بلا بداية - باطلٌ؛ لبطلان تعاقب حوادث لا أوَّل لها ببرهان التطبيق، وأيضاً لو كان موجِباً لارتفع ما ثبت بالإيجاب، لأنَّه لو كان موجِباً لآثاره لكان موجباً للحادث منها، وارتفاعُ الحادث واقع، ولو ارتفع ما ثبت بالإيجاب لارتفع الموجِب؛ لأنَّ أثر الموجِب لازمٌ له، وارتفاعُ اللَّازم يستلزم ارتفاع الملزوم.

وقول الحكماء: إنَّ إيجابه للحادث إنَّما هو بشرط حادث، وهَلُمَّ جرًّا، فملزوم الأثر الحادث إنَّما هو مجموع الذَّات والشرط، وهو يرتفع بارتفاع الشَّرط، لا مع الذَّات حتى يلزم ارتفاع الذَّات - باطلٌ؛ لأنَّه مبنيٌّ على تعاقب حوادثَ لا أوَّلَ لها، وهو باطل.

وقال الحكماء: هو فاعلٌ بالإيجاب لا بالاختيار؛ لأنَّ تعلق القدرة لا يكون إلا لمرجِّح، والتأثير في ذلك المرجِّح لا يكون إلا لمرجِّح، وهلُمَّ جرًّا، فيلزم التسلسل، وهو مندفع بأنَّ المرجِّح هو تعلق الإرادة، وهو لذاتها، فلا يتوقف على مرجِّح كما في اختيار الهارب من السَّبع أحدَ الطريقين المتساويين، والجائع أحدَ الرَّغيفين المتساويين، والعطشان أحدَ القدحين كذلك.

وإنَّما كان عالماً حياً لأنّ أثره - وهو العالم - في غاية من الإحكام والإتقان، ولا يُتصور ذلك إلا من عالم.

وأيضاً هو فاعل بالاختيار، فيكون فعله عن قصد، ولا يُتصوَّر ذلك إلا من عالم، وكل عالم فهو حي.

وإنَّما كان سميعاً بصيراً متكلِّماً لدلالة النُّصوص من الكتاب والسنة وإجماع الأنبياء على ذلك.

وما يقال: إنَّ الحياة هي اعتدال المزاج أو صفة تتبعه، والسَّمْعُ والبَصَرُ يرجعان إلى تأثُّر الحسَّاسَة، وذلك في حقه تعالى محال، فهو ممنوع.

وما يقال: إنَّ السَّمع والبصر نفسُ العلم بالمسموع والمبصَر، والتكلُّمَ إيجاد الكلام لا الاتصاف به - ممنوع.

فصل
[في دليل كون المعاني وجودية وأزلية]

وإنَّما كانت وجوديةً، بمعنى: موجودة بوجود زائد على وجود الذَّات؛ لأنَّه تعالى قادر، والقادر من ثَبَتَتْ له القدرة وقامت به، وهكذا.

وقد يقال: إنَّ العاجز يتصف بالعجز، والجاهلَ بالجهل، ولا يلزم من ذلك كونُ كلٍّ منهما وجودياً، ولو سُلِّم أنّ القدرة والعلم ونحوهما وجوديةٌ في الشَّاهد فلا يلزم كونُهَا وجوديةً في الغائب.

ونفاها الحكماء لأنَّه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان فاعلاً وقابلاً، وغيرُ المركب لا يكون كذلك، ورُدَّ بمنع الثاني.

وقالت المعتزلة: هو قادرٌ بذاته لا بقدرة زائدةٍ على ذاته، وهكذا، بمعنى أنَّ ذاتَه تعالى يترتَّب عليها ما يترتَّب على القدرة من التأثير، وما يترتب على الإرادة من التخصيص، وما يترتب على العلم من الانكشاف، وهكذا، ومعنى كونه متكلماً أنّه موجدٌ للكلام في بعض الأجسام.

واحتجُّوا بأنّ في إثبات زيادتها على الذات إثباتَ تعدُّد القدماء، وهو كُفْرٌ، واستكمالاً لذاته بغيره، فيكون بدونها ناقصاً، وتعليلاً[1] للقادرية مثلاً بالقدرة التي هي غير ذاته، فيكون محتاجاً في قادريته إلى غيره، مع أنَّها واجبة لذاته تعالى.

---

(١) في الأصل: الكلمتان: (استكمالا وتعليلا) رسمتا بدون ألف الإطلاق، وقد أثبتنا ما يوافق الإعراب.

ورُدَّ بأنَّ الكفرَ إثباتُ تعدُّدِ الذَّوات، واستكمالَه بما اقتضته ذاته لا يستلزم نقصاً في ذاته، وتعليلَ قادريَّته بما نشأ عن ذاته لا يستلزم احتياجه إلى غيره.

على أنَّ صفاته تعالى ليست غيرَ ذاته كما أنَّها ليست عينَها.

هذا والتردُّدُ في أنَّ تلك الصفاتِ زائدةٌ على الذَّات في الوجود أو ليست زائدة لا يقدح في الإيمان.

وإنَّما كانت أزليةً لأنَّه تعالى لا يتصف بحادث، وقائمةً بذاته لأنَّ صفة الشيء لا تقوم بغيره ولا بنفسها.

فصل

[في صفات اختلف في كونها من المعاني]

وأثبت الحنفيَّةُ التكوينَ صفةً حقيقيةً، وقالوا: أثرُ القدرة صِحَّةُ الفعل من الفاعل، وأثرُ التكوين نفسُ الفعل.

والشيخ الأشعريُّ[1]: البقاءَ بناءً على أنّه صفة وجودية.

وأبو سعيد[2]: القدمَ، والرَّحمة، والرضا، والكرم، بناءً على ذلك.

والتحقيق:

أنَّ التكوين هو الإيجاد بالقدرة، فهو صفة إضافية.

---

(١) علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن (٢٦٠ - ٣٢٤): شيخ طريقة أهل السنة والجماعة، إمام في علم المعقول ومبرز في علم الكلام، ولد في البصرة، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر على رأس الثلاثمئة بخلافهم، ووافقه جمهرة أهل العلم، وتوفي ببغداد، من مصنفاته: مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة، والرد على ابن الراوندي. انظر طبقات الشافعية ٣/ ٣٤٧، والأعلام ٢/ ٢٦٣.

(٢) كذا في الأصل المطبوع، ولعلها: «ابن سعيد»، فإن المعنيّ به هنا عبد الله بن سعيد بن كُلّاب القطان البصري، وإليه يعزى هذا المذهب كما في شرح المقاصد وغيره.

وهو أحد أئمة المتكلمين، شيخ الكلابية من الصفاتية، وكُلَّاب مثل خُطَّاف لفظاً ومعنى، لُقِّب به لأنه كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره كما يجتذب الكُلَّاب الشيءَ، فقيل له: ابن كلاب، كما يقال: ابن بجدته، وأبو عذرته. قال السبكي: «وكان من أهل السنة على الجملة، وله طول الذيل في علم الكلام وحسن النظر». توفي بعد ٢٤٠ هـ بقليل، انظر طبقات الشافعية ١/ ٩٥، و ٢/ ٢٩٩.

وأنَّ البقاء هو استمرار الوجود وعدم انتهائه.

وأنَّ القدم عدم ابتداء الوجود، فكلٌّ منهما صفة سلبية[1].

والبواقي ترجع إلى القدرة أو الإرادة.

وأمَّا ما ورد في الكتاب أو السنة من الاستواء والوجه والعين واليد واليمين والجنب والأصابع والكفّ والقدم والضحك والنواجذ، فقال بعض السَّلف: هي صفات له تعالى لا كما في الحوادث، ولا نعلم ما هي.

والجمهورُ على أنَّها مصروفة عن ظواهرها، مؤوَّلة بمعانٍ لائقة به تعالى، كتأويل الاستواء بالاستيلاء بالقدرة، والوجه بالذَّات، والعين بالبصر، واليد بالقدرة.

وما يؤخذ من بقية أسمائه تعالى كالعفو والغفران فراجعة إلى ما سبق من الصفات كالقدرة والإرادة أو التنزيهات كالأوَّل والآخر الراجعين إلى القدم والبقاء.

---

(١) والصفات السلبية اعتبارية لا تحقق لها في الخارج، والمتحقق منزعها ومنشأها.

فصل

[في بيان متعلقات القدرة]

قدرته تعالى صالحة للتعلُّق بكل ممكن؛ لأنَّ المقتضي للقادرية هو الذَّات لاستناد صفاته إلى ذاته، والمصحِّح للمقدروية هو الإمكان؛ لأنَّ الوجوب والاستحالة يُحيلان المقدورية، والإمكان مشترك بين جميع الممكنات على السَّواء، فتكون مستوية النسبة إلى ذات القادر، فإذا قدر على بعضها قدر على كلّها.

وقدرته تعالى بها إيجاد كلّ ما يقع من الممكنات، لئلا يلزم النقص فيها، وتأثير القدرة تابع لتعلق الإرادة، فإرادته تعالى تتعلق بكلّ ما يقع من الممكنات، خيراً كان أو شراً، وإن كان لا يرضى الشرَّ ولا يحبُّه، لأنَّه لا يرضى لعباده الكفر، ولا يحب الفسَّاد.

وخالف الثنوية فقالوا: لا يقدر على الشرِّ، وإلا كان خيِّراً شرِّيراً، وهو باطل، وقد مرَّ دفعه.

نعم، لا يُطلق عليه لفظ «الشِّرِّير» لإيهام غلبة الشرِّ في فعله تعالى، أو لعدم التوقيف.

وخالف المعتزلة فقال بعضهم: لا يقدر على الفعل القبيح ولا يريده؛ لأنَّه مع العلم بقبحه سَفَهٌ، وبدونه جهل ، ويُدفع بأنَّه لا قبيحَ بالنسبة إليه تعالى؛ لأنَّ الكلَّ ملكه.

وبعضهم[1]: لا يقدرُ على مثل فعل العبد؛ لأنَّه إمَّا طاعة إن اشتمل على مصلحة، أو معصية إن اشتمل على مفسدة، أو سَفَهٌ إن خلا عنهما، والكلّ محالٌ منه تعالى، ويُدفع بأنَّها اعتبارات تعرِضُ للفعل بالنسبة إلينا بحسب قصدنا ودواعينا، وفعله تعالى منزَّهٌ عن هذه الاعتبارات، وذلك لا ينافي تماثل الفعلين في الذَّات.

وبعضهم[2]: لا يقدر على نفس فعل العبد للتمانع، وهو أنَّه لو أراد العبد فعلاً وأراد الله عدمَه، فإنْ نفذ مرادهما اجتمع النقيضان، وإن لم ينفذ شيء منهما ارتفع النقيضان، وإن نفذ مراد أحدهما لزم عدم قدرة الآخر، والمقدَّر خلافُه، وأيضاً لو أثَّرت قدرة الله في فعل العبد لاجتمع مؤثِّران على أثر واحد.

ودُفِعَ كلٌّ منهما بأنَّه مبنيٌّ على تأثير قدرة العبد في فعله، وهو ممنوع، بل باطل كما يأتي.

---

(١) كأبي القاسم الكعبيّ ومن تابعه، انظر شرح المواقف ٣/ ٧٨.

(٢) وهو الجبائي ومن وافقه، وهم جمهور المعتزلة. انظر شرح المقاصد ٢/ ٨٥.

فصل

[في بيان متعلقات العلم والكلام والسمع والبصر]

وعلمه تعالى يتعلّق بجميع المفهومات الممكنة والواجبة والممتنعة؛ لأنَّ المقتضي لعلمه هو ذاته، والمصحّح للمعلومية ذوات المفهومات، بل امتياز كلّ منها عن الآخر، وهو مشترك بين المفهومات، فنسبة الكلّ إلى ذاته تعالى سواء، فإذا كان عالماً ببعضها كان عالماً بجميعها.

وخالف من قال[1]: لا يعلم نفسه؛ لأنَّ العلم نسبةٌ، فلا يكون إلا بين شيئين، ورُدَّ بمنع كونه نسبة، بل هو صفةٌ ذاتُ نسبةٍ إلى المعلوم، ونسبةُ الصِّفة إلى الذات ممكنة، ولو سُلِّم فالتغاير الاعتباريُّ كاف، ولذلك يعلم أحدنا نفسه.

ومن قال: لا يعلم شيئاً أصلاً، وإلا عَلِمَ نفسه؛ إذ لو علم شيئاً علم أنّه عالم به، وذلك يتضمن علمه بنفسه، وعلمُه بنفسه ممتنع كما مرّ، ورُدَّ بمنع امتناعه كما مرّ.

ومن قال: لا يعلم غيره؛ لأنّه لو علم غيره لعلم علمه بذلك الغير، وعلم علمه بذلك العلم، وهَلُمَّ جرًّا، فيكون في ذاته علوم غير متناهية، وهو باطل،

---

(١) ينسب هذا القول إلى مُعَمَّر بن عباد السلمي - وفي سير الذهبيّ: معمر بن عمرو العطار البصري -، من المعتزلة، وتنسب إليه الطائفة المعمّرية، تفرّد بأقوال وشذوذات عدة كإثبات المالانهاية في الخارج، ونفي علم الله تعالى بها، وأن الله لم يخلق غير الأجسام، وغيرها من العجائب، وقيل: إن المعتزلة بالبصرة رفعوا أمره إلى السلطان، ففرّ من البصرة إلى بغداد، وبها مات مختفياً. انظر الآمدي، أبكار الأفكار٥/ ٤٧، طبقات المعتزلة ٥٤، الملل والنحل ٦٤ والفصل ٣/ ٢٢٤.

ورُدَّ بأنَّ علمه واحد، واللازم هو حصول تعلقات وإضافات غير متناهية، وهو جائز.

ومن قال: يعلم ببعض الأشياء لا جميعها؛ لأنَّه لو علم كل شيء لعلم بعلمه، لأنه شيء، ولو علم بعلمه لزم التسلسل في العلوم، ورُدَّ بما مر.

ومن قال: لا يعلم غير المتناهي؛ إذ المعلوم متميز عن غيره، وغير المتناهي غير متميز، وإلا كان له حدٌّ به يتميَّز، فلا يكون غير متناه، ورُدّ بأنَّ تميز غير المتناهي عن المتناهي لا يتوقف على أن يكون له حد ونهاية؛ لأنَّه يكفي في امتيازه عن المتناهي عدم تناهيه.

ومن قال: لا يعلم المعدوم لعدم امتيازه، ورُدَّ بأنَّه ممتاز في نفسه، وإن لم يمتز في الخارج، وأيضاً يكفي في العلم به امتيازُه على فرض وجوده.

ومن قال: لا يعلم الجزئيات المتغيّرة، وهم جمهور الحكماء، لأنَّ التغيُّر في المعلوم يستلزم التغيُّر في العلم، ورُدّ بأنّ اللازم هو التغير في تعلق العلم لا في نفس العلم[1].

* * *

وكلامه تعالى يتعلق بما يتعلق به علمه، بمعنى أنَّه يدلُّ عليه.

وسمعه يتعلق بكل مسموع، وبصره بكل مبصر، وقيل: كلاهما يتعلق بكلِّ موجود.

(١) انظر تفصيل هذه الأقوال وشرحها والرد عليها في المواقف وشرحه ٣/ ٩٨.

الكلام في أحواله تعالى

فصل

[في رؤيته تعالى]

تجوز رؤيته تعالى، وتقع للمؤمنين في الجنة.

أمَّا جوازها، فلأنَّ موسى عليه السلام طلبها، ولو كانت ممتنعةً لم يطلبها، ولأنَّه تعالى علَّقها باستقرار الجبل، وهو ممكن، ولو كانت ممتنعة لم يعلِّقها بالممكن، ولأنَّ الصادق أخبر بوقوعها للمؤمنين في الآخرة، قال تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣) ﴾ [القيامة: ٢٢ – ٢٣]، وقال عليه الصلاة والسلام: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»[1]، ولو كانت ممتنعةً لم يخبر الصادق بوقوعها.

وأمَّا وقوعها، فلِمَا مَرَّ من إخبار الصَّادق.

وما يقال على الأوَّل: إنَّ موسى إنَّما طلب العلم الضروريّ بذاته تعالى، أو طلبَ رؤيته لأجل تعليم قومه امتناعَها، أو طلبَها ليزداد طمأنيةً بسماع كلامه تعالى، مردودٌ بأنَّه تكلُّفٌ لا تدعو إليه ضرورة.

وعلى الثاني: إنَّ المعلَّق عليه هو استقرار الجبل حال تحرُّكه، وهو محال، وإنَّه ليس المقصود بيان إمكان الرؤية أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم

---

(١) أخرجه البخاري في باب فضل صلاة الفجر، وباب قول الله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣) ﴾ [القيامة: ٢٢ – ٢٣]، عن جرير بن عبد الله بلفظ: «كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، فقال: أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته».

الاستقرار الذي علِّقت عليه مردودٌ، أمَّا الأوَّل فلأنَّ المعلق عليه هو استقرار الجبل من حيث هو .. على أنَّ استقرار الجبل حال تحرُّكه ممكن في نفسه، لإمكان وقوعه بدل التحرُّك.

وأمَّا الثاني فلأنّ الشيء قد لا يُقْصَدُ من الكلام، لكنَّه يلزم منه، وإمكان الرؤية كذلك.

وعلى الثالث: إنَّ (إلى) اسم بمعنى النعمة، فمعنى الآية: نعمةَ ربها ناظرة، أي منتظرةٌ نعمتَه، وإنّ الحديث إن سُلِّمَ أنّه قطعيّ الدّلالة على الرؤية البصرية، فهو ظنيّ السَّند، فلا يفيد اليقين - مردودٌ، أمَّا الأول فبأنه تعسّف، وأما الثّاني فبأنّ الحديث مشهور، بل رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة.

واستدلّ الشيخ الأشعريّ وأكثر أئمتنا على الجواز بأنّ مدار صحة الرُّؤية هو الوجود، لأنّا نرى الأعيان والأعراض جميعاً، والمشترك بينهما الصَّالح للرؤية هو الوجود، والباري موجود، فيصحّ أن يُرى.

وما يقال: إنَّ هذا لو سُلِّمَ يستلزم صحّة رؤية ما لا يرى من الموجودات كالهواء من الأجسام، والطعم والصوت والرائحة والحرارة والبرودة من الكيفيَّات، مدفوعٌ بأنهم يلتزمون صحة رؤيتها، وإنَّما لا تُرى لجري العادة بعدم رؤيتها، ولو شاء الله لخلق فينا رؤيتها.

لكن بقي ما يقال: لا نسلّم أنّ مدار صحتها هو الوجود مطلقاً؛ لجواز أن يكون مدارها الوجود بشرط كون الموجود جسمانياً ومتحيّزاً ومقابلاً للرائي،

وأن يكون بينهما مسافة، والباري منزَّه عن ذلك، ودفعُه بأنَّ ذلك شرط عاديٌّ لا عقليٌّ يحتاج إلى بيان.

وخالف المعتزلة تبعاً للفلاسفة، فقالوا: يمتنع رؤيته تعالى؛ لأنَّها مشروطة بكون المرئي مقابلاً للرائي، فيكون في جهة وفي مكان، وبكونه ملوَّناً، والباري منزّهٌ عن ذلك، وهو مردود بمنع الاشتراط مطلقاً، ولو سُلِّم في حق غير الباري فهو ممنوع فيه.

ولأنَّها إنّما تحصل بانطباع صورة المرئيّ في حدقة الرائي، والباري منزه عن الصورة، وهو مردود بمنع الانطباع، وبمنع حصرها فيه.

ولأنَّها لو جازت لرأيناه الآن، والتالي ظاهر البطلان، أمّا الملازمة فلأنّ شروط الرؤية في حقه تعالى سلامة الحاسّة وحضورُ المرئي لها وإمكان رؤيته، وأمَّا باقي شروطها مثل كون المرئيّ ملوّناً ومقابلاً للرائي، ووجود المسافة بينهما لا في غاية القرب ولا في غاية البعد، وعدم حائلٍ ملوّنٍ بينهما، فهي من خواصّ الأجسام، وحاستنا سليمة، والباري حاضر لها، فلو أمكنت رؤيته لتمّت شروط وقوعها، فيجب أن تقع دائماً، لأنَّه لو جاز عدمها مع حضوره تعالى لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ولا نراها، وإنه سفسطة، وهو مردود بأنَّا لا نسلِّم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط ولو في الأجسام، لأنَّها بخلق الله تعالى، فيجوز أن لا يخلقها عند اجتماع شرائطها، وحضور الجبال لدينا مقطوع بعدمه.

ولقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾[الأنعام: ١٠٣]، فإنَّه يدلُّ على عدم الوقوع؛ لأنَّ إدراك الأبصار هو الرؤية، أو لازم لها، والنفي في الآية من قبيل

عموم السَّلب لجميع الأشخاص، وهو يستلزم عموم الأوقات، فلا تقع الرؤية لأحد أبداً، ويدلُّ على عدم الجواز؛ لأنّه مسوق في مقام التمدُّح، وما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً، والنقص على الباري لا يجوز، فحصول رؤيته لا يجوز.

ودُفِعَ بالمنع، لجواز أنّ الإدراك بالأبصار أخصّ من الرؤية، بأن يكون هو رؤية الشيء على وجه الإحاطة بجوانبه، وجواز أنّ النفي من قبيل سلب العموم، وجواز أنَّ عموم الأشخاص لا يستلزم عموم الأوقات، ولو سُلِّم أنّه تمدح بعدم الرؤية فيدلّ على الجواز لأنها لو امتنعت لما حصل التمدّح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بنفي رؤيته، وكالهواء والصوت والطعم والرائحة فإنّها ممتنعة رؤيتها عندهم، ولا تمدُّحَ بنفيها، وإنَّما التمدُّح في أنْ يمكن رؤيته ولا يُرَى للتمنُّع والتعزُّز بحجاب الكبرياء.

ولقوله تعالى: ﴿ ۞ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ نَرَىٰ رَبَّنَا ﴾ [الفرقان: ٢١]، ﴿ وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً ﴾ [البقرة: ٥٥] ﴿ يَسۡـَٔلُكَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيۡهِمۡ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِۚ فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ ﴾ [النساء: ١٥٣] الآيات؛ فإنَّها لو كانت جائزةً لما ذمَّهم على سؤالها، ولا جازاهم عليه.

ودُفِعَ بأنَّه إنَّما ذمَّهم وجازاهم لأنَّ طلبهم إياها كان تعنتاً وعناداً، كما استعظم سؤالهم إنزال الملائكة وإنزال الكتاب عليهم مع إمكانهما.

فصل

[في سماع كلامه النفسي]

ذهب الشيخ الأشعري وتبعه حجة الإسلام الغزالي[1] إلى أنَّه يجوز سماع كلامه تعالى النفسيّ القائم بذاته، بناءً على أنَّ مدار صحة السَّماع هو وجود المسموع، وإن لم يكن صوتاً، كما أنَّ مدار صحَّة الرؤية هو وجود المرئيّ وإن لم يكن لوناً، ويلزمه صحة سماع نفس الذَّات الأقدس، ولعله يلتزمه، وإن كان سماع غير الصَّوت على خلاف العادة.

وذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي[2] والأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني[3] إلى امتناعه، بل قال الأستاذ: اتفقوا على أنَّه لا يمكن سماع غير الصوت، إلَّا أنَّ

(١) أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ)، حجة الإسلام، إمام فقيه شافعي أصولي متكلّم، أخذ عن إمام الحرمين ولازمه حتى وفاته، وله تصانيف عديمة النظير، منها: إحياء علوم الدين، والمستصفى، والاقتصاد، ومعيار العلم، انظر طبقات الشافعية ٦/ ١٩١.

(٢) الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور (٢٦٠- ٣٣٣ هـ): إمام أهل السنة في بلاد ما وراء النهر، متكلم مفسّر، من بلاد ماتريد (محلة بسمرقند)، من كتبه: التوحيد، وأوهام المعتزلة، ورد أوائل الأدلة للكعبي، ومآخذ الشرائع ، وتأويلات أهل السنة، توفي بسمرقند، انظر طبقات الحنفية لابن قطلوبغا ١/ ٢٠، الأعلام للزركلي ٧/ ١٩.

(٣) الإسفراييني، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ابن مهران (... -٤١٨ هـ)، فقيه أصولي متكلم، أقرّ له الأئمة بالتقدم والفضل، وكان يلقب بركن الدين، بنيت له مدرسة عظيمة بنيسابور درّس بها وحدّث، وكان من العباد الزهاد، وقد تتلمذ عليه القاضي الباقلاني، وروى عنه البيهقي والقشيرى، من تآليفه: الجامع في أصول الدين، ورسالة في أصول الفقه، انظر: طبقات السبكي ٤/ ٢٥٦، وتبيين كذب المفترى ٢٤٣.

منهم من بتّ القول بذلك، ومنهم من قال: لما كان المعنى القائم بالنفس معلوماً بواسطة سماع الصَّوت كان مسموعاً.

واختار الغزالي أنّه وقع لموسى عليه السلام سماعُ كلامه تعالى الأزليّ بلا صوت ولا حرف، كما تقع في الآخرة رؤية ذاته تعالى بلا كيفٍ ولا كمٍّ، ومن ثَمَّ اختصَّ بأنَّه كليم الله تعالى.

وقال غيره: إنَّما اختصَّ بذلك لأنَّه سمع كلامه اللفظيّ بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة.

وقيل: سمعه بصوت من جهةٍ على العادة، لكنه غير مكتسب لأحد من خلقه، كما هو شأن ما نسمعه، واختاره الماتريدي والاسفراييني[1].

(١) انظر شرح المقاصد ٢/ ١٠٤.

فصل

[في حكم العلم بحقيقته تعالى]

الجمهور على أنَّ العلم بحقيقته تعالى جائزٌ غير واقع.

أمَّا الجواز فلأنَّ مدار صحة العلم بالشيء امتياز المعلوم في نفسه، وكونُ العالم عاقلاً، والأول متحقِّق في الباري تعالى، والثاني متحقِّق في الإنس والجنّ والملك، وكلَّما تحقَّق المدار تحقَّق الدَّائر.

وأمَّا عدم الوقوع فلأنَّه لا يُعلم منه تعالى إلا الوجود، بمعنى أنَّه متحقِّق في الخارج، والسُّلوب بمعنى أنَّه واحد لا تكثُّر فيه، أزليٌّ لا يسبقه عدم، أبديٌّ لا يلحقه عدم، وهكذا، والصِّفات بمعنى أنه قادر عالم، وهكذا، والإضافات بمعنى أنَّه خالق رازق وهكذا، والعلم بهذه الأمور ليس علماً بحقيقة الذات، ولا يستلزم العلم بحقيقته.

كذا قالوا، وإنَّما يتم هذا لو ثبت أنَّه لم يقع ولا يقع لأحد من خلقه سوى ذلك.

وخالف في الجواز الفلاسفةُ وبعضُ الأصحاب كالغزاليّ وإمام الحرمين، فقالوا: يمتنع العلم بها؛ لأنَّ التعقُّل إمَّا بالبديهة وإمَّا بالنظر في الحدّ أو في الرَّسم، وحقيقته تعالى ليست بديهية، ولا يمكن تحديدها لعدم تركُّبها من الجنس والفصل، والرَّسم لا يفيد الحقيقة.

ودُفِعَ بمنع حصر التعقُّل فيما ذكر، وبأنَّ الرَّسم لا يلزم أن يفيد الحقيقة، لكن لا يمتنع أن يفيدها.

وتوقَّفَ البعضُ كالقاضي أبي بكر(١) وضرار بن عمرو(٢).

---

(١) محمد بن الطيب بن محمد، أبو بكر ابن الباقلاني البصري البغدادي (٣٣٨ – ٤٠٣ هـ)، لسانُ الأمة، انتهت إليه الرياسة في علم الكلام والفقه المالكي، وكان مضرب المثل بفهمه وذكائه، تخرج بأبي بكر الباهلي وابن مجاهد تلامذة الأشعري، وبأبي إسحاق الإسفراييني، ولحصافته وقوة مناظرته وجهه عضد الدولة إلى ملك الروم ليناظر علماء النصارى هناك، ومن تصانيفه: إعجاز القرآن، والإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، والتقريب والإرشاد. انظر ترتيب المدارك للقاضي عياض ١/ ٤٨١، سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٩٠.

(٢) ضرار بن عمرو الغطفاني (... – ١٩٠ هـ)، شيخ الطائفة الضرارية، كان من كبار المعتزلة وأذكيائهم، ثم خالفهم بعد ذلك، وصنَّف في الرد عليهم وعلى الخوارج وغيرها من التصانيف، ولكن بقي في بعض كتب المقالات والتراجم معدوداً في رؤوس الاعتزال كما في السِّير وغيره، ولعلّ ذلك يصح باعتبار أول أمره، وقد ذكر الإمام الأشعري الضرارية في فرق أهل الاعتزال منبهاً على ما فارق به ضرار المعتزلة، وذكر من ذلك قوله بأن الله تعالى يدرك في الآخرة بحاسة سادسة، وأمَّا في كتب طبقات المعتزلة كطبقات الجبائي والحاكم والكعبي وابن المرتضى فلا يعدونه منهم، قال الحاكم الجشمي في شرح عيون المسائل ص٣٩١: «ولهم المقامات المشهورة في الذبّ عن الإسلام، وكلُّ من أخذ في الكلام أو ما يوجد من الكلام في أيدي الناس فمنهم أخذ، ومن أئمتهم اقتبس، حتى إن من خالفهم أخذ عنهم فتمنى رياسة لم يدركها، فخالفهم فطردتهم المعتزلة، فصاروا رؤساء في غيرهم، فأذناب المعتزلة ومن دونهم رؤساء سائر الفرق كضرار بن عمرو، أخذ عنهم ثم خالفهم فكفروه وطردوه، ومن عدّه من المعتزلة فقد أخطأ، لأنّا نتبرأ منه، فهو من المجبرة»، وقال صاحب الانتصار والرد على ابن الراوندي في ص ١٣٣ معلقاً

وخالف في عدم الوقوع كثيرٌ من المتكلِّمين من أصحابنا ومن المعتزلة، فقالوا: العلم بها واقع لأنَّه لو لم تكن حقيقته متصوَّرة لامتنع الحكم عليها بأنَّها غير متصورة، وامتنع الحكم عليها بالوجود والسُّلوب والصفات والإضافات.

ودُفِعَ بأنَّ التصديق لا يتوقف على التصوُّر بالكُنْه، بل يكفي فيه التصوُّر بالوجه.

على قول ابن الراوندي عن ضرار وحفص الفرد - وهو تلميذ ضرار -: «شيخا المعتزلة» ما نصه: «أما ضرار وحفص فليسا من المعتزلة لأنهما مشبّهان لقولهما بالماهية ولقولهما بالمخلوق وفي الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتمر:

فنحن لا ننفك نلقى عارا   نفرّ من ذكرهمُ فرارا

ننفيهم عنا ولسنا منهمُ   ولا همُ منا ولا نرضاهمُ

انظر سير أعلام النبلاء ٣/ ٢١٥، طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ١٦٣، الانتصار والرد على ابن الراوندي لأبي الحسين الخياط ١٣٣، شرح عيون المسائل للحاكم الجشمي (جزء الطبقات المطبوع مع طبقات الكعبي والقاضي عبد الجبار) ٣٩١.

الكلام في أفعاله تعالى

فصل
[في خلقه تعالى الأفعال الاختيارية]

الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد الاختيارية كغيرها؛ لأنَّه لو لم يكن كذلك لكان الموجِد لها هو العبد، ولو كان كذلك لعَلِمَ تفاصيلَ كلِّ فعلٍ منها، واللَّازم باطل.

ولقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾[الصافات: ٩٦]، ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[الزمر: ٦٢]، ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾ ﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ ﴾ [القمر: ٤٩]، ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾ ﴾ [البروج: ١٦]، وهو يريد الخير باتفاق، ومنه الإيمان والطاعات.

وخالف المعتزلة، فقالوا: الموجِد لها هو العبد، بل تجاسر متأخّروهم فقالوا: الخالق لها هو العبد[1]، وقد قال تعالى في مقام التمدّح وبيان مناط استحقاق العبادة: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ [النحل: ١٧].

ثم منهم من ادَّعى الضرورة في ذلك، وهو أبو الحسين[2]، ونبَّه عليها بأنَّه لو كان الموجِد لها هو الله تعالى كغيرها لم يكن فرقٌ بين حركتنا الاختيارية وحركتنا الاضطرارية، لكنَّا نجد الفرق بينهما.

---

(١) انظر الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ١٨٧.

(٢) البصري، محمد بن علي الطيب، أبو الحسين (...- ٤٣٦ هـ): أحد أئمة المعتزلة البصريين، فريد عصره، جَدِل حاذق، وكان فصيحا بليغا، عذب العبارة، يتوقَّد ذكاء، مع اطلاع كبير، ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها، أخذ عن القاضي عبد الجبار، قال الحاكم

ويُبْطِلُ دعواه الضرورة أنَّه لم يوافقه عليها أحد من الأئمة السَّابقين عليه والمعاصرين له، بل كان بعضهم منكراً لذلك، وبعضهم مستدلاً عليه، ويَدْفَعُ تنبيهه أنَّ حصول الاختيار في البعض إنَّما يستلزم كون العبد صارفاً قدرته وإرادته إليه، وهو المسمَّى عندنا بالكسب، وصرفُهما إليه لا يستلزم أنَّ العبد هو الموجِد له.

واستدل جمهورهم بأنَّه لولا استقلال العبد بفعله الاختياريّ لبطل التكليف والمدح والذّم، والثواب والعقاب، ولم يبق لبعثة الرسل وإنزال الكتب ودعوة الناس إلى الإيمان والطاعات فائدة، وهو مدفوع بأنَّ صحة التكليف وما معه لا تتوقف على كون العبد هو الموجِد للفعل، بل يكفي فيها اختيارُه وصرفُ قدرته وإرادته إليه، وأنَّ فائدة البعثة وما معها لا يلزم أن تكون هي إيجاد العبد فعل الخير، بل يكفي في فائدتها أن تكون داعية للعبد إلى صرف قدرته وإرادته.

الجشمي: «وكان لأصحابنا عنه نفرة لشيئين، أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ به على المشايخ في بعض أدلتهم في كتبه، وبهذين لم يبارك في علمه»، لكن قال ابن المرتضى: «وهذا نوع تعصّب، بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنفها المتأخرون»، ومن تصانيفه: المعتمد في أصول الفقه، وتصفح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، و شرح الأصول الخمسة. انظر سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٨٧، طبقات المعتزلة للحاكم الجشمي ٣٨٧، طبقات المعتزلة لابن المرتضى ١١٨.

وبأنَّ منها قبيحاً كالكفر والظلم وبقية المعاصي، وخلق القبيح قبيح، والله منزّهٌ عن القبيح، وهو مدفوع بأنَّه لا يقبح من الله شيء، لأنَّه حكيم، بخلاف العبد، وإنما القبيح كسب القبيح.

وبظواهر الآيات، نحو: ﴿ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ﴾ [البقرة: ٧٩]، ﴿ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: ١١]، ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩]، وهو مدفوع بأنَّ هذه ظواهر، فتُؤوَّل بالكسب لما مرّ لنا من النصوص والحجة العقلية وعلى تساوي الآيات من الطرفين، فهي متعارضة، والمرجع الحجة العقلية.

وقال الحكماء وإمام الحرمين: هي حاصلة بقدرة العبد، لكن على سبيل الوجوب وامتناع التخلُّف، بأنْ يُوجِد الله في العبد قدرةً عند توفُّر شروط الفعل وارتفع موانعه، فيوجد بها.

والأستاذ[1]: هي حاصلة بمجموع قدرة الله وقدرة العبد، على أنْ يؤثِّرا معاً في نفس الفعل.

والقاضي[2]: بمجموع القدرتين، على أن تؤثر قدرة الله في نفس الفعل، وقدرة العبد في صفته التي لا توصف بها أفعال الله تعالى، نحو كونه طاعة أو معصية.

---

(١) أبو إسحاق الإسفراييني، تقدمت ترجمته.

(٢) أي الباقلاني، تقدمت ترجمته.

وقال الجبرية: لا اختيار للعبد في شيء من أفعاله أصلاً؛ لأنَّ العبد وجميع صفاته من قدرة وإرادة وعلم وغيرها، وجميع أفعاله صادرةٌ من الله تعالى، ولأنَّه لا يعلم تفاصيل فعل من أفعاله، والاختيارُ تابع للعلم، وهو مردودٌ بأنَّه لو لم يكن له اختيار أصلاً لم يكن فَرْقٌ بين حركة البطش وحركة الارتعاش[1]، ولما صَحَّ تكليفُ العبد، ولا استحق ثواباً ولا عقاباً، وبأنَّ صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل وإن كان صادراً من الله تعالى هو الاختيار، وهو المسمَّى بالكسب، وأنَّ الكسب لا يتوقَّف على العلم التفصيليّ، بل يكفي فيه العلم الإجمالي، وإن كان الخلق والإيجاد يتوقَّف على العلم التفصيلي.

---

(١) أي والحال أنّ التفريق بينهما ضروري.

فصل
[في التولّد]

قد يترتَّب على فعل العبد الذي باشره باختياره فعلٌ آخر، كالانكسار المترتِّب على الكسر، والألم المترتب على الضَّرْب، والموت المترتِّب على القتل، والعلم المترتب على النظر، والله تعالى هو الخالق لذلك الفعل أيضاً لما مر، وليس حصوله بالتولُّد مما ترتب عليه، والترتب عادي، فلا توليد.

والمعتزلة لما رأوا أنّ ذلك الفعل قد يحصُل بدون أنْ يقصده العبد لم يُمكنهم إسناده إلى قدرته ابتداءً، فقالوا بالتوليد، وهو أنْ يُوجِب الفعل لفاعله فعلاً آخر.

واختلفوا في وقوعه في أفعال الله، فمَنَعَه بعضهم، وقال: كلُّ أفعاله تعالى مستندة إليه مباشرة، وإلَّا احتاج الباري في فعله إلى سبب، ودُفِعَ بأنَّ لزوم الاحتياج مبنيٌّ على امتناع وقوع الفعل المتولِّد بدون سببه، وهو ممنوع.

وأجازه بعضهم؛ لأنَّ حركة النبات بحركة الرِّياح، وهي من فعله تعالى مباشرةً، فحركة النبات من فعله توليداً، وقد مر أنَّ تلك السببية عادية، فلا توليد أصلاً.

ثم ذهب بعضهم إلى أنَّ المتولِّدات كلها مستندة إلى فاعل الفعل الذي تولَّدت منه، فالمتولِّدات من فعل العبد مستندة إليه؛ لأنَّها لو كانت مستندة إلى الله تعالى لجاز تحرُّك الجبل بتحريك العبد الضعيف، وعدم تحرك الخردلة بتحريك العبد القوي، وإنَّه مكابرة، وهو مندفع بأنَّ دعوى المكابرة منشؤها

النَّظر إلى السببية العادية، ولأنَّها لو كانت مستندة إليه تعالى لما ورد التكليف بها، وهو مندفع بأنَّ التكليف بها راجع إلى التكليف بأسبابها العادية.

وبالجملة، إسنادها إلى العبد يخالف الكتاب والإجماع على أنَّ الله هو الذي يحيي ويميت.

وذهب بعضهم إلى أنَّها كلها مستندة إلى الله تعالى[1].

وتخبط بعضهم فقال: إنَّها حوادث لا مُحدِث لها[2]، وفيه سدٌّ لباب إثبات الصانع.

---

(١) وهو قول النظّام كما في المواقف والأبكار.

(٢) في المواقف والأبكار أنه قول ثمامة بن أشرس، وانظر تفصيل هذا الموضع في المواقف وشرحه ٣/ ٣٣٢، وأبكار الأفكار ٢/ ٤٣٠.

فصل

[في تقدير الأجل ومعناه وحكمه]

والله تعالى مقدِّر الآجال؛ فإنَّه تعالى لما أحيى الحيوان قَدَّر لحياته مدَّةً من الزمن يميته عقبها.

وكما يطلق الأجلُ على تلك المدة يطلق على اللحظة التي علم الله حصولَ الموت فيها، سواء كان بسبب ظاهرٍ كالقتل أوْ لا، فالمقتول ميّتٌ ببلوغ أجله لا بالقتل.

والأجل بهذا المعنى لا يتقدَّم عليه الموت ولايتأخر عنه، ولذلك قال الله تعالى: ﴿ مَّا تَسۡبِقُ مِنۡ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسۡتَـٔۡخِرُونَ ۝٥ ﴾ [الحجر: ٥]، ولو لم يُقتل لجاز أن يموت بدل القتل وأن يبقى حياً مدةً أخرى لجواز أنّ أجله لحظة القتل وأنَّه بعدها.

وقال المعتزلة: هو الوقت الذي علم الله أنَّ الموت يحصل فيه ما لم يعرِضْ سببٌ يقتضي تقدُّمَه عليه كالقتل أو تأخرُّه عنه كبعض الطَّاعات، فالمقتول ميت بالقتل لا ببلوغ أجله.

وقال جمهورهم: لو لم يقتل لبقي حياً حتى يبلغ أجله، وبعضهم: لو لم يقتل لمات بدل القتل. قالوا: لوكان ميتاً ببلوغ أجله لا بقتل القاتل لما استحق قاتله عقاباً، وهو مندفعٌ بأنَّ استحقاق العقاب لكسبه الفعلَ الذي يترتَّب عليه الموتُ عادةً.

ثم الأجل واحدٌ على ما مرَّ لا متعدِّد كما زعم الكعبيُّ[1] من المعتزلة أنَّ للمقتول أجلين، أجلَ القتل وأجلَ الموت بدون قتل، وأنَّه لو لم يُقتل لعاش إلى أجله الآخر، وكما زعم الحكماء أن للحيوان أجلاً طبيعياً وهو وقت موته بتحلُّل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيَّتين، وآجالاً اخترامية بحسب الآفات والأمراض.

---

(١) الكعبيّ، أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الخراساني (٢٧٣ - ٣١٩ هـ): من رجال الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، ومن معتزلة بغداد، تتلمذ على أبي الحسين الخياط البغدادي، غزير العلم بالكلام والفقه والأدب واسع المعرفة في مذاهب المعتزلة والناس، له آراء ومقالات انفرد بها، وتصانيف كثيرة، منها: عيون المسائل، والتفسير، وتأييد مقالة أبي الهذيل، وغيرها، توفي ببلخ. انظر طبقات المعتزلة لأحمد بين يحيى المرتضى ص٨٠، والأعلام للزركلي ٤/ ٦٥.

فصل

[في تقدير الرِّزق ومعناه]

والله هو الرَّزاق؛ لأنَّه الذي يقدِّر الرِّزق ويسوقه إلى الحيوان.

والرِّزق: ما يسوقه الله إلى الحيوان فينتفع به ولو محرَّماً، وقد يُخَصّ بما يأكله أو يشربه، وعلى هذا فلا يأكل ولا يشرب أحدٌ رزقَ غيره.

وخصّه المعتزلة تارةً بالحلال، وتارةً بما لا يحرُم الانتفاع به لقبح نسبة المحرَّم إلى الله تعالى.

ويرد على الأوَّل أرزاق الدَّوابِّ التي لا يُتصوَّر فيها حِلٌّ ولا حرمة، ويلزم على الاثنين أنَّ من انتفع طول عمره بالمحرَّم لم يرزقه الله تعالى، وهو خلاف الإجماع، وأمّا قبح المحرَّم فمنشؤه سوء اختيار العبد في مباشرة أسباب الرِّزق، والباري لا يقبح منه شيء.

وقيل: هو ما يسوقه الله إلى الحيوان مما يصح انتفاعه به، سواء انتفع به بالفعل أو لا، ويؤيِّده نحو قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾[البقرة: ٣]، ﴿وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ﴾[الرعد: ٢٢]، وأجيب بأنَّه مجاز لأنَّه بصدد الانتفاع به.

فصل

[في تسعير الأشياء]

والمسعِّر هو الله تعالى كما في الحديث.

والتسعير: تقدير الشيء بقيمة مخصوصة، والغلاء: زيادتها عن المعتاد، والرُّخص: نقصانها.

وقال بعض المعتزلة: هو متولِّد من فعل الله تعالى كتقليله الشيءَ، وتكثيرِه الرغبة فيه.

وزعم بعضهم أنَّه فعل العبد مباشرة؛ لأنَّه مواضعة من العباد على البيع والشراء بثمن مخصوص.

فصل

[في القضاء والقدر]

كلُّ واقع في العالم فهو بقضاء الله تعالى وقدره.

وقضاؤه تعالى: إرادته المتعلقة أزلاً بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقَدَرُه تعالى: إيجادُه الأشياءَ على تقدير مخصوص في ذواتها وأحوالها، فكل ما وقع في العالم فهو مرادٌ له تعالى، وكل ما لم يقع فليس بمراد.

وقال الحكماء: القضاء: علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود من كمال النِّظام، وهو المسمَّى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات على أكمل الوجوه، والقَدَرُ: خروج الموجودات إلى وجودها العينيِّ بأسبابها على الوجه الذي تقرَّر في القضاء.

وأنكر المعتزلة القضاءَ والقَدَر في الأفعال الاختيارية الصَّادرة عن العباد، ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال، ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم، ولا إلى إرادة الباري وقدرته، بل إلى اختيار العبد وقدرته؛ لأنَّه لو كان مريداً لكُفْر الكافر لم يأمرْهُ بالإيمان؛ لأنَّ الأمر بخلاف ما يُراد وقوعُه سَفَهٌ.

ولأنَّه تكليف بما لا يطاق؛ لأنَّ خلاف ما يريد الله وقوعَه ممتنعٌ.

ولأنَّه لو كان مريداً للكفر لكان واقعاً بقضائه، فيكون الرِّضا به واجباً؛ لأنَّ الرِّضا بالقضاء واجب، لكن الرضا بالكفر كفر.

ولأنَّه لو كان الكفر مراداً لكان فعله موافقة لمراده تعالى، فيكون طاعةً، ويثاب فاعله.

ويندفع الأوَّل بأنَّه إنَّما يكون سفهاً لو انحصرت فائدة الأمر في وقوع المأمور به، وهو ممنوعٌ؛ لجواز الأمر قصداً إلى اختبار المأمور هل يطيع أم لا، أو قصداً إلى إظهار العصيان دفعاً لتوجيه اللَّوم على الآمر في معاقبته العاصي.

والثاني بأنَّ تعلُّق إرادته تعالى بخلاف ما يأمر به لا يستلزم امتناعَه، بل هو باقٍ على إمكانه في نفسه، وإمكانِه من المأمور بحسب ما يجده من نفسه.

والثالث بأنَّ الكفر مقضيٌّ لا قضاء، والواجب هو الرِّضا بالقضاء لا بالمقضيّ، ومحصَّله أنَّ الكفر مرضيٌّ من حيث إرادةُ الله تعالى وإيجاده إياه، وغيرُ مرضيٍّ من حيث اختيارُ العبد إياه.

والرَّابع بأنَّ الطاعة موافقة الأمر، وهو غير الإرادة وغير مستلزم لها.

وربما احتجو بآيات، نحو: ﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾ ﴾ [الإسراء: ٣٨]، والمكروه غير مراد، ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾ ﴾[غافر: ٣١]، والظلم واقع، لكنَّها معارضة بآيات أخرى نحو: ﴿ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾ ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾[التوبة: ٥٥].

وبالجملة، قد أجمع السَّلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على إطلاق قولهم: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن»؛ فإنَّه روي عن النبيّ صلى الله

عليه وسلم، وتلقَّته الأمة بالقبول، والأوَّلُ يستلزم أنَّ كلَّ ما يكون فهو مراد بطريق عكس النقيض.

وقال الحكماء: العالمُ إمَّا خيرٌ محض كعالم الأفلاك، أو خيره أكثر من شرِّه كعالم العناصر وما تركَّب منها، وتركُ الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثير، وهو خلاف مقتضى الحكمة، كترك المطر الذي به حياةُ النباتات والحيوانات لأجل انهدام بعض البيوت، أو موت بعض الحشرات، فالخيرُ داخلٌ تحت القضاء بالأصالة، والشَّرّ داخل تحته بالتبعية.

فصل
[في الحسن والقبح]

الحاكمُ بحُسْنِ بعض الأفعال عند الله تعالى، وقُبْحِ بعضها عنده هو الله تعالى بإيراد أمره تعالى ونهيه ونحوهما مما يدل على حسن الفعل وقبحه.

فحُسْنُ الفعل بمعنى كونه بحيث يستحقّ فاعلُه عند الله تعالى المدح عاجلاً، والثَّواب آجلاً، وقُبْحُه بمعنى كونه بحيث يستحق فاعله عند الله تعالى الذَّم عاجلاً، والعقاب آجلاً شرعيَّان، لا يدركان إلّا بورود الشرع؛ لأنَّ ما عند الله تعالى مغيَّبٌ عنّا، وليس في الفعل ما يستلزمه، فلا يُعرف إلا بتوقيف، ولأنَّ العبد لا يستقلُّ بفعله، واستحقاقه ما ذكر عقلاً في مقابلة فعله متوقفٌ على استقلاله به، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾[الإسراء: ١٥].

وقالت المعتزلة: يحكم بهما العقل وإنْ لم يرد شرع، والشَّرعُ إنَّما يؤيِّد العقل فيما يحكم به، كحُسْنِ الصِّدق وقُبْحِ الكذب، ويكشف عما لا يُدركه كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوَّال.

واحتجوا بأنَّ حسن الصدق والعدل ونحوهما، وقبحَ الكذب والظلم ونحوهما، يحكُم بهما العقل بالضّرورة، ولا يتوقَّف على ورود الشرع، ومِنْ ثَمَّ يحكم بهما المتديِّن وغيرُه على السواء.

وبأنَّ من استوى عنده الصِّدق والكذب في تحصيل غرض، ومن أمكنه إنقاذ الغريق وإهلاكه، يُؤْثِرُ الصِّدقَ على الكذب، والإنقاذَ على الإهلاك ولو لم

يكن متديّناً، ولو لا حكم عقله بحسن الصِّدق والإنقاذ وقبح الكذب والإهلاك لما فعل ذلك.

وبأنَّه لو توقَّفَ قبح الفعل على النهي عنه لم يقبح من الله تعالى شيء، ولو لم يقبح منه شيءٌ لما قَبُحَ منه الكذبُ ولا تصديقُ المتنبِّئ الكاذب بإظهار المعجزة على يده، ولو لم يقبح ما ذُكِرَ لجاز وقوعُه، فلا يُعلم صدق أخباره تعالى، ولا تَثْبُتُ نبوَّة الأنبياء.

وبأنَّه لو لم يدرك العقل قبح الفعل لِـمَا فيه من المفسدة، وحسنَه لِـمَا فيه من المصلحة لَـما عَلَّل الشَّارع الأحكام بالمفاسد والمصالح.

ويندفع الأوَّلان بأنَّ الحسن والقبح فيهما يعني كوْنَ الفعل صفةَ كمال أو نقص، أو بمعنى كونه ملائماً للطبع أو منافراً، وهما بهذين المعنيين عقليَّان، والنِّزاع في الحسن والقبح بالمعنى المتقدِّم.

والثَّالث بأنَّ امتناع الكذب منه تعالى ليس لقبحه بالمعنى المتنازع، بل لكونه صفة نقص، أو لإخبار الأنبياء بامتناعه كما مرّ، وإظهار المعجزة على يد الكاذب مقطوع بامتناعه عادةً وإن جاز عقلاً، ويكفي في إثبات النبوَّة دلالةُ المعجزة على صدق مدَّعيها دلالة عادية.

والرَّابع بأنَّ المصلحة والمفسدة ليست راجعة إلى الحسن أو القبح بالمعنى المتنازع، بل بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته.

ثم الحسن والقبح بالمعنى المتنازع إنَّما هو في أفعال العباد، فإنْ أريد ما يشمل أفعال الله تعالى اقتُصِر على ذكر المدح والذّم، وتُرِكَ ذكر الثواب والعقاب.

فصل

[في أنّ الله تعالى لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء]

لا يفعل الله تعالى قبيحاً، ولا يترك واجباً إجماعاً، لكن عند الأشاعرة لأنَّه لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء، وعند المعتزلة لأنَّ ما هو قبيح منه يتركه، وما هو واجب عليه يفعله، فيجعلون العقل حاكماً بقُبْحِ بعض الأفعال منه تعالى، ويحكمون بامتناع تركها ووجوب فعلها عليه تعالى.

ومن ثَمَّ أوجبوا عليه أموراً، منها: **اللطف**[1]، وهو فعلٌ يقرِّب العبد إلى الطاعة، ويُبْعِدُه عن المعصية، كخَلْقِ العَقْل، ونَصْب الأدلة، وبعثة الرسل، قالوا: لأنَّا نعلم أنَّ العبد معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، فتكون واجبة، وهو مندفع بأنَّا نعلم أنَّه لو كان في كلّ عصرٍ نبيٌّ، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، لكانَ مقرِّباً إلى الطاعة ومبعداً عن المعصية، وهم لا يوجبون ذلك، وإلا لوقع.

ومنها: **الثواب على الطاعة**؛ لأنَّه حقّ العبد، والإخلال به قبيح، فيمتنع تركه ويجب فعله، ولأنَّه الغرض من التكليف، والإخلال بالغرض قبيح، وهو

---

(١) قال الحلّي في «مناهج اليقين في أصول الدين» ص٣٨٧: «وهو ما أفاد المكلّف هيئة مقرّبة إلى الطاعة، ومبعدة عن المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين، ولم تبلغ به الهيئة إلى الإلجاء، فالآلة ليست لطفاً، لأنّ لها حظاً في التمكين، والإلجاء ينافي التكليف، بخلاف اللطف.

وذهبت المعتزلة إلى أنه واجب، إلا ما يحكى عن بشر بن المعتمر قديماً، ثم نقل عنه الوجوب».

مندفع بأنَّ الطاعات التي يُكَلَّف بها العبد لا تكافئ نِعَمَ الله عليه في الدُّنيا، فكيف يستحقُّ العبدُ عليها ثواباً، وكَيْفَ يجب عليه تعالى، وأمَّا التكليف فلا يجب أن يكون لغرض باعث عليه، ويجوز أن يكون الغرض منه نفعُ قومٍ وضرّ آخرين لا على سبيل الوجوب، بل هو تفضل على الأبرار وعدلٌ بالنسبة إلى الفُجَّار.

ومنها: **العقاب على المعصية** زجراً عنها؛ لأنَّ في تركه تسويةً بين المطيع والعاصي، وإغراءً للعبد على المعصية، وذلك قبيح، وهو مندفعٌ بأنَّ مجرَّد جواز ترك العقاب لا يستلزم التسويةَ ولا الإغراء على المعصية؛ فإنَّ المطيع موعودٌ بالثَّواب، والعاصي مُهَدَّدٌ بالعقاب، والرَّاجح الوقوع وإن جاز الترك عقلاً.

ومنها: **الأصلح**، فالبصريون بمعنى الأنفع لكلِّ عبد في دينه، والبغداديون بمعنى الأوفق للحكمة والتدبير في الدِّين والدُّنيا، قالوا: لأنَّ تركه بُخْلٌ أو سَفَه، فيمتنع على الله تعالى، وما امتنع تركُه وَجَبَ فعله، وهو مندفع بأنَّ الأصلح أمر لا يستحقه أحد، بل هو محض حقه تعالى، وهو كريم حكيم عليم، فتركه لا يُخِلُّ بالكرم والحكمة، فلا يمتنع عليه تعالى، وأيضاً لو وجب عليه الأصلح لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدُّنيا والآخرة، ولعلَّ الأصلح في الدِّين يرجع إلى اللطف، ومن ثَمَّ اقتصر بعضُ المحقِّقين هنا على ذكر الأصلح في الدنيا.

فصل
[في تكليف العبد ما لا يطاق]

يجوزُ أنَّ يكلِّف الله تعالى عبده بما لا يطاق، ولكن لا يقع.

ثُمَّ ما لا يطاق على ثلاث مراتب:

الأولى: ما يمتنع لذاته كجمع النقيضين، وجمع الضدين، وإعدام القديم، وقلب الحقائق كقلب الممكن واجباً أو ممتنعاً أو عكسه.

والثانية: ما يمكن في نفسه، ويمتنع من العبد عادةً، كخلق الجسم، وحمل الجبل، والطَّيران إلى السماء.

والثالثة: ما يُمكن في نفسه، ويمكن من العبد بحسب ما يجده من نفسه، ولكن يمتنع لتعلُّق علم الله تعالى وإرادته، أو إخباره بعدم وقوعه.

فالأولى لا يقع التكليف بها ولا يجوز عند المحقِّقين بناءً على أنَّ الممتنع لذاته لا يمكن تصوُّره واقعاً، والتَّكليف بالشيء يتوقَّف على تصوُّره واقعاً.

والثانية لا يقع التكليف بها اتفاقاً، لقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[البقرة: ٢٨٦].

وفي جوازه خلافٌ، فمنعه المعتزلة لقبحه عقلاً كما في الشاهد؛ فإنَّ من كَلَّف الأعمى نَقْطَ المصحف، أو كَلَّفَ الزَّمِنَ المشي إلى أقاصي البلاد، أو كَلَّفَ

عبده الطيرانَ إلى السَّماء، قَبُحَ منه ذلك وعُدَّ سفيهاً، وأجازه غيرهم؛ لأنَّه لا يقبح من الله شيء وإنْ قَبُحَ من العبد.

وأمَّا الثَّالثة فالتكليف بها جائز وواقع اتفاقاً، وإلا لم يكن تارك الصَّلاة مكلَّفاً بها.

فصل
[في تعليل أفعال الله بالأغراض]

قال الأشاعرة: لا يجوز تعليل أفعال الله بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقتهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين.

وقال المعتزلة: يجب تعليلها بالأغراض.

وقال الفقهاء[1]: لا يجب ذلك، لكنَّ أفعاله تعالى تابعةٌ لمصالح العباد تفضُّلاً منه وإحساناً.

احتجَّ الأشاعرة بأنَّه تعالى لا يجب عليه شيء، فلا يجب أنْ تكونَ أفعالُه معلَّلةً بالأغراض، ولا يقبح منه شيء، فلا يقبح خلوُّ أفعاله عن الأغراض.

وبأنَّه لو كان فعلُه لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بذلك الغرض؛ لأنَّه لا يكونُ غرضاً للفاعل إلا ما يكون وجودُه أصلحَ له من عدمه، وهو معنى الكمال.

وبأنَّ تخليد أهل النَّار فيها لا نفع فيه لهم ولا لغيرهم، فلا يصحّ وجوب تعليل أفعاله تعالى بمنافع العباد.

وبأنَّه لا بُدَّ من الانتهاء إلى غرض، وهو فعل له تعالى، ولا يكون لغرض آخر، وإلّا تسلسلت الأغراض، فلا يجب تعليل أفعاله تعالى بالأغراض.

---

(١) أي الأحناف الماتريدية.

وتمسَّك المعتزلة بأنّ الفعل الخالي عن الغرض عبثٌ، وإنَّه قبيح يجب تنزيه الله تعالى عنه، وهو مندفع بأنَّ العبثَ هو الفعل الخالي عن الفائدة والحكمة، ولا يلزم من خلو أفعاله عن الغرض خلوُّها عن الفائدة والحكمة؛ لأنَّ الغرضَ هو العلة الغائية المقتضية للفاعلية، والسَّببُ الباعث للفاعل على الفعل، والفائدة والمصلحة المترتبة على الفعل لا يلزم أن تكون كذلك.

وتمسَّك الفقهاء بالنُّصوص الشرعية المشتملة على العلل، وهو مندفع بأنَّها محمولة على المصالح والفوائد المترتبة على الأفعال دون الأغراض والعلل الحاملة للفاعل على الفعل.

الكلام في أسمائه تعالى

فصل

[في الاسم هل هو عين المسمى أم غيره]

قال الشيخ الأشعري: قد يكون الاسم عين المسمَّى، نحو: الله، فإنَّه اسمٌ للذَّات من غير اعتبار معنى فيه، وقد يكون غيرَه كالخالق والرَّازق مما يدل على نسبة، وقد يكون لا عينه ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية، ومذهبه أنَّها لا هو ولا غيره.

وقال الإمام الرَّازي[1]: «المشهور عن أصحابنا أنَّ الاسم هو المسمَّى، وعن المعتزلة أنَّه التسمية، وعن الغزالي أنَّه مغاير لهما»[2].

وقال الآمدي[3]: «اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمَّى، وذهب أكثر أصحابنا إلى أنَّ التسمية هي نفس اللفظ الدال، وأنَّ الاسم هو نفس

---

(١) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن التيمي البكري الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ)، ويقال له: ابن الخطيب وابن خطيب الري، الإمام الأصولي المتكلم المفسّر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، رحل في الطلب وكان شيخ أهل زمانه، وصنف في الفنون المختلفة تصانيف فريدة، أقبل الناس عليها في حياته يتدارسونها، منها: تفسيره مفاتيح الغيب، والمحصول في أصول الفقه، ونهاية العقول، والمطالب العالية، والأربعين، ومعالم أصول الدين. وفيات الأعيان ٤/ ٢٨٤،الأعلام للزكلي ٥/ ١٣٧.

(٢) نهاية العقول ٣/ ٣٠٧، قال عقبه: «والناس طوَّلوا في هذه المسألة وهو عندي فضول»، وذكر تحقيق المسألة عنده في أسطر قليله فليراجع.

(٣) أبو الحسن علي بن محمد محمد بن سالم التغلبي، سيف الدين (٥٥١ - ٦٣١ هـ) : الفقيه الأصولي المتكلم، كان في أول اشتغاله حنبلي المذهب ثم تشفع، جمع بين المنقول والمعقول، ولم يكن في زمانه أحفظ منه لعلوم المعقول، ثم انتقل إلى الديار المصرية وتولى

المدلول، ثم اختلف هؤلاء فذهب بعضهم إلى أنَّ كل اسم فهو المسمّى بعينه، فقولك: «الله» قول دال على اسم هو المسمَّى، وكذلك العالم والخالق؛ فإنَّه يدل على الذَّات الموصوف بكونه خالقاً وعالماً.

وقال بعضهم: من الأسماء ما هو عين المسمَّى كالموجود والذَّات، ومنها ما هو غيره كالخالق والرزاق، ومنها ما ليس عينه ولا غيره كالعالم والقادر، وذهب المعتزلة إلى أنَّ الاسم هو التسمية، ووافقهم بعض المتأخرين من أصحابنا، وذهب البعض إلى أنَّ لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمَّى»[1]. انتهى كلامه.

وبذلك تعلم أنَّ من قال: إنَّ الاسم عين المسمى، لم يُرِدْ أنَّ اللفظ الدال عينُ المعنى المدلول، بل أراد أنَّ مدلول اللفظ عينُ الذَّات، ومن قال: إنَّ الاسم هو التسمية، أراد اللفظ الدال، وأمَّا من قال بتغاير الثلاثة فقد أراد بالاسم اللفظ الدَّال، وبالمسمَّى المعنى المدلول، وبالتسمية وضع اللفظ للمعنى أو إطلاقه عليه.

ولعلَّ منشأ الخلاف أنَّ الاسم إذا أطلق فالمراد به المسمى كما في: «زيد كاتب» أو نفس اللفظ كما في: «زيد مُعْرَبٌ»، فمن هنا وقع التردُّد في أنَّ الاسم نفسُ مسماه أو غيرُه.

الإعادة بالمدرسة المجاورة لضريح الإمام الشافعي، وله تصانيف مشهورة، منها: إحكام الإحكام في أصول الفقه، وأبكار الأفكار وغاية المرام في علم الكلام، وغيرها. الأعلام للزركلي ٤/ ٣٣٢، وفيات الأعيان ٣/ ٢٩٣.

(١) أبكار الأفكار ٢/ ٤٩٥.

وتمسَّك من قال بالعينية بنحو قوله تعالى: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ﴾ [الأعلى: ١] ، فإنَّ التسبيح للذَّات، ومن قال بالغيرية بنحو قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[الأعراف: ١٨٠]، فالمسمَّى واحد، والاسم متعدِّد، وفيه نظر.

وبالجملة، فذلك الخلاف تطويل بلا طائل، سيما في هذا الفنِّ.

فصل
[في أنَّ أسماءه تعالى توقيفية]

تسميته تعالى بالأسماء توقيفية، فيتوقَّف إطلاقُها عليه تعالى على الإذن الشرعي.

واتفقوا على ذلك في أسمائه الأعلام الموضوعة لذاته تعالى في اللغات المختلفة، كلفظ الجلالة في العربية، ولفظ «خدا» في الفارسية، ولفظ «يزدان» في الهندية.

واختلفوا في أسمائه المأخوذة من السُّلوب كالواحد، أو الصفات كالعليم، أو الأفعال كالخالق، فجمهورُ الأصحاب على أنَّها توقيفية، وقال القاضي أبو بكر منهم: كلُّ لفظ دَلَّ على معنى ثابت له تعالى، ولم يُوْهِمْ ما لا يليق بجلاله يجوز إطلاقه عليه بلا توقيف، والمعتزلةُ والكرَّامية: كلُّ لفظ دلَّ على معنى ثبت اتصافه تعالى به عقلاً جاز إطلاقه عليه بلا توقيف.

ومبنى الخلاف مراعاةُ الاحتياط وعدمها.

والَّذي وَرَدَ به التَّوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً كما في حديث الصحيحين، وورد تعيينها في رواية الترمذي والبيهقي، وهي مشهورة، وقد ورد التوقيف بغيرها، ففي الكتاب: كالمولى، والنصير، والغالب، والقاهر، والقريب، والرَّب، والنَّاصر، والأعلى، والأكرم، وأحسن الخالقين، وأرحم الرَّاحمين، وذي القوة، وذي المعارج، وفي الحديث: كالحنَّان، والمنان، والتامّ، والقديم، والوتر، والشديد، والكافي.

الكلام في النبوة

فصل

[في تعريف النبيِّ وطريق ثبوت النبوة ووجه دلالتها]

النَّبيُّ عند أهل الحق: إنسان أوحى الله إليه بشرع وأمره أن يبلغه الناس، وكذا الرَّسول، وبعضه خصَّصَ الرسول بمن له كتاب، وبعضهم بمن له شرع جديد، وبعضهم عمَّمَ النبيَّ فقال: من أوحى إليه بشرع يعمل به، سواء أُمِرَ بتبليغه إلى غيره أو لا.

وعند الفلاسفة: من اختص بالاطِّلاع على المغيَّبات، وظهور خوارق العادات، ورؤية الملائكة بصور محسوسة، وسماع كلامهم وحياً من الله إليه، لكن الأوَّلان يوجدان في غير النبيِّ.

والملائكة عندهم جواهر مجرَّدة لا أجسام، والصُّور المحسوسة والكلام المسموع من خواصِّ الأجسام.

وطريقُ ثبوت النبوة والرسالة هو المعجزة، وهي: أمر خارق للعادة يظهر على يد مدَّعي النُّبوة على وجهٍ يعجز المنكر عن معارضته.

ووجه دلالتها على صدق المدَّعي أنَّها بمنزلة التصريح بالتصديق؛ لإجراء الله عادته بخلق العلم بالصِّدق عقيب ظهورها؛ فإنَّ إظهار المُعْجِزِ على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً فمعلوم انتفاؤه عادةً، فحصول العلم بالصِّدق عقيب ظهورها والنظر فيها ضروريٌّ عادي.

فصل

[في أنّ بعثة الرسل ممكنة وذكر خلاف الفرق في ذلك]

بعثة الرسل ممكنة، خلافاً لمن أحالها؛ فإنَّ الدال على الوقوع دالٌّ على الإمكان.

وقال الفلاسفة: واجبة عقلاً؛ لأنَّ النِّظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النَّبيِّ الواضع لقوانين العدل.

ويندفع بأنَّ كمال النظام لا يتوقف على بعثة الرسل بخصوصها؛ لإمكان حصوله بغيرها.

وقال بعض المعتزلة: واجبة على الله تعالى؛ لأنَّها من اللُّطف، وقد تقدَّم ما فيه.

وأنكر البعثةَ طوائف، فطائفة قالت: إنَّها ممتنعة، وتمسَّكوا بشُبَهٍ، أقواها أنَّه لا بد فيها من علم الرسول بأنَّ المرسِل له هو الله تعالى، ولا طريق إليه؛ إذ لعلَّ ذلك من إلقاء الجنِّ. وهو مندفع بأنَّ المرسِل ينصب له دليلاً على ذلك، أو يخلق فيه علماً ضرورياً به.

وطائفة قالت: البعثة لا تخلو عن التكليف، وهو ممتنع، وتمسَّكوا في ذلك بشبهٍ، نحو أنَّه مَضَرَّة بالعبد لما فيه من التعب بالفعل أو العقاب بالترك، وهو قبيح، والله منزه عن القبيح، وهو مندفع بأنَّ ما في التكليف من المصالح الدنيوية والأخروية يزيد على تلك المضرة أضعافاً مضاعفة، وترك الخير الكثير لأجل الشَّرّ القليل خلاف الحكمة.

على أنَّه لا يقبح من الله شيء.

وطائفة قالت: لا فائدة فيها لكفاية العقل عنها، وهو مندفع بمنع حكم العقل.

على أنَّ الشرع يفيد تفصيل ما أدركه العقل إجمالاً، كمراتب الحسن ومراتب القبيح، ويبيِّن ما يقصُر عنه العقل.

وطائفةٌ قالت: إنَّها متوقِّفة على المعجزة، وهي ممتنعة؛ لأنَّ تجويزَ خرق العادة سفسطة، وإلَّا جاز انقلاب الجبل ذهباً، وماء البحر دماً، وأواني البيت رجالاً، وكونُ من ظهرت المعجزةُ على يده غيرَ من ادَّعى النبوة بأنْ يعدم ويوجد مثله حالاً.

وهو مندفع بأنَّ خرق العادة ليس بأعجبَ من خلق السماء والأرض وما بينهما بعد أنْ لم تكن، ومن انعدامها بعد أنْ كانت، ونحن نقول بذلك، والجزم بعدم وقوع ما ذكر من الأمثلة لا ينافي الإمكان.

على أنَّ خرق العادة إعجازاً وكرامةً صار عادة، فلا يصح إنكاره.

وطائفة قالت: إنَّها متوقفة على دلالة المعجزة على صدق مُدَّعيها، ولا دلالة لها على ذلك؛ لاحتمال كونها من فعله، أو فعل بعض الملائكة، أو بعض الشياطين .. إلى غير ذلك من الاحتمالات، وهو مندفع بأنَّ الاحتمالات العقلية لا تنافي العلم العاديَّ.

وطائفة قالت: المعجزة تفيد العلم لمن شاهدها، وأمَّا غيره فلا تفيده؛ لأنَّ غاية ما يمكن أن تبلغه بالخبر المتواتر، وهو لا يفيد العلم؛ لاحتمال كذب كلِّ

واحدٍ، فكذا الكل، ولأنه غير مضبوط بعدد مخصوص بل ضابطُه حصول العلم به، فلا يُعلم أنه متواتر إلا بحصول العلم به وذلك دور صريح، وهو مندفع؛ أمَّا الأول فبمنع أنَّ حكم الكلِّ كحكم كلِّ واحد؛ فإن العشرة تقدر على تحريك الصخرة وكلُّ واحد منها لا يقدر عليه، وأما الثاني فبأن مرادنا أنَّا نجد بعض الأخبار التي كثُرت آحادُها يحصل عقيبه العلم بمضمونه، فنعلم أنَّه متواتر، وليس أنَّا إذا علمنا أنه متواتر حَصَلَ لنا العلم بمضمونه، ومحصَّلُه أنَّ ما هو متواتر في الواقع يحصُل العلم عقيبه، لا أنَّ ما هو متواتر عندنا يحصل العلم عقيبه.

وطائفة اعترفت بإمكان البعثة ونَفَت وقوعها، قالوا: الشرائع مشتملةٌ على ما لا يوافق العقل والحكمة؛ فليست من عند الله تعالى؛ فلم يحصل منه بعثة، وذلك كإباحة ذبح الحيوان، وإيجابِ تحمُّل الجوع والعطش في الصوم، وتحريمِ النَّظر إلى الحُرَّة الشوهاء دون الأَمَة الحسناء، وكثيرٍ من أعمال الحج، وهو مندفعٌ بأنَّ العقل لا حُكم له، ولا يلزم من عدم الوقوف على الحكمة عدمُ الحكمة في نفس الأمر، بل في التعبُّد بما لا تعلم حكمته زيادةُ ابتلاء واختبار للعبد .. هل يمتثل أمر مولاه لمجرَّد كونه مولاه؟

فصل

[في إثبات نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام وذكر معجزاته]

محمد صلى الله عليه وسلم نبيُّ الله ورسولُه؛ لأنه ادَّعى النبوة والرسالة وظهرت على يده المعجزة، وكلاهما بالتواتر.

وأوضحُ معجزاته صلى الله عليه وسلم هو القرآن؛ فإنَّه تحدى به البُلَغاء وجميعَ الخصوم بمن فيهم من الأحبار والرهبان، فعجزوا عن معارضته، وآياتُ التَّحدي كثيرة، ولو عُورض لتواترت معارضتُه لأنها مما تتوفَّر الدواعي إلى نقله؛ لكثرة الخصوم والأعداء وشدَّةِ حرصهم على إبطال دعواه.

ووجْهُ إعجازه كمالُ بلاغته وغرابةُ نظمه، بحيث لم يكن على نمط النثر ولا نمط الشعر بل على أسلوب يغايرهما، وإخبارُه عن المغيبات، وعدمُ اختلافه وتناقضه مع امتداده واستطالته.

وقيل: وجه إعجازه أنَّ الله صَرَفَهم عن معارضته، فقيل: مع قدرتهم عليها، وقيل: بسلب علومهم واستعداداتهم المحتاج إليها في المعارضة[1].

(١) الأوَّل عزاه في المواقف إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني والنَّظَّام، والثاني إلى المرتضى الإماميّ، وقد كان النظام من أوائل الذاهبين - إن لم يكن أولهم - إلى القول بالصَّرْفة، نقل عنه الإمام الأشعري في المقالات ١/ ١٣٤ قوله: «الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأمّا التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»، وردَّه عليه من المعتزلة فريق آخر كالجاحظ والقاضي عبد

ومن معجزاته صلى الله عليه وسلم: انشقاقُ القمر شِقَّين بحيث كان الجبل بينهما فيما يراه الرائي، كما رواه ابن مسعود وغيره.

وكلامُ الجمادات كتسبيح الحصى في كفِّه صلى الله عليه وسلم ثم في كفِّ أبي بكر ثم في كفِّ عمر ثم في كفِّ عثمان، كما رواه أنس، وكلامِ الذراع حين أخبرته صلى الله عليه وسلم بأنها مسمومة، وغيرِ ذلك.

الجبار، وقد اختار القول بالصرفة كثير من أهل الاعتزال كأبي موسى المردار وهشام الفوطي وعباد بن سليمان وعلي بن عيسى الرُّمَّاني النحوي وغيرهم، كما ذهب إليه أيضاً بعض أهل السنة الأشاعرة غير الأستاذ كأبي المعالي الجويني في النظامية وعَدَّ غير هذا القول حيداً عن مدرك الحق، ثم قال ص٧٢: «وهذا عندنا أبلغ في خرق العادة بالأفعال البديعة في أنفسها»، واستقرب صوابه الفخر الرازي في مواضع من تفسيره - مع قوله بأن القرآن بلغ حدّ الإعجاز في بلاغته وفصاحته -، قال في تفسيره ١/ ٣٧٣: «الطريق الثاني أن نقول: القرآن لا يخلو إمَّا أن يقال: إنه كان بالغاً في الفصاحة إلى حد الإعجاز أو لم يكن كذلك، فإن كان الأول ثبت أنه معجز، وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة، فعدم إتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم على الإتيان بها أمر خارق للعادة، فكان ذلك معجزاً، فثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه، وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب»، وفي موضع آخر ١/ ٢٧١: «فإن قيل قوله : (فأتوا بسورة من مثله) يتناول سورة الكوثر، وسورة العصر وسورة (قل يا أيها الكافرون)، ونحن نعلم بالضَّرورة أن الإتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن، فإن قلتم: إن الإتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرةً، والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة إلى الدين، قلنا: فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني، وقلنا إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حدِّ الإعجاز فقد حصل المقصود، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعُهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزاً. فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز».

وكلامُ الحيوانات العُجم كقول الذئب لراعي الغنم: هذا رسول الله يحدِّث النَّاس بأنباء ما قد سبق، وكلامِ الظبية حين انطلقت تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وغيرِ ذلك.

وحركاتُ الجمادات كمجيء الشَّجرة التي كانت على شطِّ الوادي حتَّى قامت بين يديه صلى الله عليه وسلم، وشهدت له بالنبوَّة حين طلب الأعرابي منه شاهداً عليها، ثم رجعت إلى مَنبتها، ومجيءِ العِذْقِ من النخلة لمثل ذلك ثم رجوعه إليها.

وتكثيرُ الطعام القليل حتى أشبع العدد الكثير من الصحابة كما رُوي في وقائع متعدِّدة.

ونبوعُ الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم في قَدَحٍ كان فيه ماءٌ قليل، فلم يزل الماءُ ينبع والناس يرِدون حتى رَوُوْا، وكانوا جمعاً غفيراً.

وإخبارُه بالغيب في وقائع كثيرة، وكان كما أخبر.

ثمَّ كلُّ واحدة من هذه المعجزات وإن لم تتواتر بخصوصها فالقدر المشترك بينها، وهو ظهور المعجزة على يده صلى الله عليه وسلم، كشجاعة عليٍّ وسخاوة حاتم، وهو كافٍ في إثبات النبوة.

ويدلُّ على صدقه في دعواه النُّبوَّةَ أيضاً ما اجتمع فيه من الكمالات التي بَلَغَ فيها الغايةَ قبل النُّبوّة وحال الدعوة وبعد تمامها، كالصدق، والأمانة، والعِفَّة، والشجاعة بحيث يُقدم حين يُحْجِمُ الأبطال، والفصاحةِ، والسماحةِ، والزهدِ، والتواضعِ لأهل المسكنة، والترفُّعِ على أهل الترفُّع، والشفقةِ على الأُمَّة،

والمصابرةِ على متاعب التبليغ، وبلوغِ النهاية في العلوم والمعارف الإلهيَّة بدون تعليم من البشر، وتشريعِ الأحكام المرضيَّة كذلك، وظهورِ دينه على بقية الأديان مع كثرة الخصوم وقلَّة الأعوان؛ فإنَّ اجتماع هذه الأمور لا يكون في العادة إلا لنبيٍّ.

ويدلُّ على ذلك أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم ادَّعى النبوة بين أظهُر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم، وجاءهم بالكتاب المبين والحكمة الباهرة، فأزال ما كانوا عليه من الجهالات ورذائل الصفات، ونشر فيهم العلوم والمعارف، وتمَّم لهم مكارم الأخلاق، وأكمل قواهم العِلْميَّة والعَمليَّة، وأظهر الله دينه على بقية الأديان ولا معنى للنُّبوَة والرسالة إلا ذلك.

ويؤيِّد صدقه في نبوته صلى الله عليه وسلم إخبارُ الأنبياء قبله في كتبهم بمَبعَث رسول من العرب يأتي من بعدهم ويكون كثيرَ الملاحم، كما أُشير إلى ذلك في القرآن بقول عيسى عليه السَّلام: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُم مُّصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَمُبَشِّرَۢا بِرَسُولٖ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِي ٱسۡمُهُۥٓ أَحۡمَدُ﴾[الصف: ٦].

فصل

[في عموم رسالته عليه الصلاة والسلام]

ثم إنه صلى الله عليه وسلم مرسَلٌ إلى جميع الناس لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ ﴾[سبأ: ٢٨] ، بل إلى الثقلين لقوله تعالى: ﴿وَإِذۡ صَرَفۡنَآ إِلَيۡكَ نَفَرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ ﴾[الأحقاف: ٢٩] إلى آخر الآيات، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ ﴾[الجن: ١] إلى آخر الآية، وقوله تعالى: ﴿لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ١١٩﴾ [هود: ١١٩] مع قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ١٥﴾[الإسراء: ١٥].

فصل
[في منكري نبوّته عليه الصّلاة والسّلام]

أنكر نبوَّته ورسالته صلى الله عليه وسلم طائفةٌ، وتمسَّكوا بالقدح في إعجاز القرآن.

أمَّا باعتبار البلاغة فلأنا إذا قِسنا أبلغ خطبة أو قصيدة إلى أقصر سورة مما زعمتم أنَّها معجزةٌ لم نجد الفرق بيِّناً، بل ربما وُجِدَت الخطبة أبلغ، ولا بُدَّ في المعجِزِ من ظهور التَّفاوت حتى تنتفي الرِّيبة، ولأنَّه لو كفت بلاغة السُّورة في الإعجاز لما اختلف الصحابة في بعض السُّور حتى قال ابن مسعود بأنَّ الفاتحة والمعوَّذتين ليست من القرآن، ولما احتاجوا في إثبات بعض الآيات في المصحف إلى بيِّنةٍ أو يمينٍ، لكنَّهم كانوا يحتاجون إلى ذلك إذا كان الآتي بذلك غير مشهورٍ بالعدالة عندهم، ولأنَّ لكلِّ صناعةٍ مراتبَ، فلعلَّ محمداً كان أبلغ أهل زمانه وإن أمكن أن يفوقه شخص آخرُ في زمان آخر، ولو كان ذلك معجزاً لكان صناعةُ كلِّ مَن فاق أقرانه في صناعةٍ معجزاً.

ودفع الأوَّل بأنَّ الفرق كان بيِّناً لمن تحدَّى به من بُلَغاء عصره؛ ولذا عجز عن المعارضة، ولا اعتداد بمن خَفي عليه الفرق لقصوره في صناعة البلاغة .. على أنه يكفينا إعجاز القرآن بجملته أو بسوره الطوال.

والثاني بأنَّ رواية الاختلاف بالآحاد فلا تفيد إلا الظنَّ، ورواية مجموع القرآن بالتواتر المفيد لليقين، ولا التفات إلى الظنِّ مع حصول اليقين .. على أنَّ

اختلافهم ليس في نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم، ولا في بلوغ بلاغة ذلك البعض حدَّ الإعجاز، بل في كونه من القرآن، وهذا لا يضرُّنا فيما نحن بصدده.

والثالث بأنَّ اختلافهم كان في موضعه باعتبار التقديم والتأخير .. على أنَّ عدم إعجاز الآية والآيتين لا يضرُّنا؛ لأن المدار على إعجاز أقصر سورة أو ثلاث آيات متواليات.

والرَّابع بأنَّ المعجزة في كلِّ زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن أقصى ما يبلغون إليه علموا أنَّه من عند الله تعالى، كالسِّحر في زمن موسى، والطبِّ في زمن عيسى، وكذا البلاغةِ في زمنه صلى الله عليه وسلم.

وأما **الإخبار عن المغيَّبات** فلأنه قد يقع كرامةً، وقد يقع على سبيل الاتفاق بلا خرق عادة، كأن يقع مرةً أو مرتين، ولا يكون معجزاً إلا إذا بلغ حداً يكون خارقاً للعادة، وهو غيرُ مضبوط، فلا يُعلَم بلوغُ القرآن ذلك الحدَّ حتى يكون معجزاً، ولأنه قد يقع مكرراً من المنجِّمين والكهنة وليس معجزاً باتفاق، ولأن أكثر القرآن خالٍ عن ذلك فلا يكون معجزاً.

ودفع الأول بأنَّ ضابط ذلك الحدِّ خروجُه في الكثرة عن الحدِّ المعتاد المتعارف.

والثاني بأن إخبار المنجِّمين والكهنة لم يبلغ ذلك الحدَّ .. على أنَّ إخبارَ المنجِّمين عن مثل الكسوف مبنيٌّ على حسابٍ قلَّما يقع الغلط فيه.

والثالث بأنه يكفي في إثبات النبوَّة اشتمالُ القرآن على ما هو خارق للعادة من ذلك.

وأمَّا عدم **الاختلاف والتناقض** فلأنه قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ﴾ [يس: ٦٩]، والشِّعرُ في القرآن نحو: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ – ٣]؛ فإنه بإسقاط لفظ مخرجاً يكون شعراً[1]، ونحو: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ۝١٤﴾ [التوبة: ١٤][2].

---

(١) أي من المتقارب.

(٢) أي ادّعوا أنّ هذه الآية شعر وأنه من الوافر، قال لسان السنة الباقلاني في «إعجاز القرآن» بعد أن ساق أمثلة عديدة على ما عدّوه شعراً ص ٥١ وما بعدها: «والجواب عن هذه الدعوى التي ادعوها من وجوه:

أولها: أن الفصحاء منهم حين أُورد عليهم القرآن لو كانوا يعتقدونه شعراً ولم يروه خارجاً عن أساليب كلامهم – لبادروا إلى معارضته؛ لأنَّ الشعر مسخَّرٌ لهم، مسهَّلٌ عليهم، ولهم فيه ما علمتَ من التصرُّف العجيب والاقتدار اللطيف، فلمّا لم نرهم اشتغلوا بذلك، ولا عولوا عليه – عُلِمَ أنَّهم لم يعتقدوا فيه شيئاً مما يقدِّره الضعفاء في الصنعة، والمُرْمِدُون في هذا الشأن. وإنَّ استدراك من يجيء الآن على فصحاء قريش وشعراء العرب قاطبةً في ذلك الزَّمان وبلغائهم وخطبائهم، وزعمه أنَّه قد ظفر بشعر في القرآن، وقد ذهب أولئك النَّفر عنه وخفي عليهم مع شدة حاجتهم إلى الطَّعن في القرآن والغضِّ منه، والتوصل إلى تكذيبه بكل ما قدروا عليه – فلن يجوز أن يخفى على أولئك وأن يجهلوه ويعرفه من جاء الآن وهو بالجهل حقيق.

إذا كان كذلك عُلِمَ أنَّ الذي أجاب به العلماء عن هذا السؤال سديد، وهو أنَّهم قالوا: إنَّ البيت الواحد وما كان على وزنه لا يكون شعراً، وأقلُّ الشعر بيتان فصاعداً، وإلى

ولأنَّ فيه كذباً حيث قال: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾[الأنعام: ٣٨]، ﴿ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ ﴾[الأنعام: ٥٩]، مع أنه غيرُ مشتمل على أكثر مسائل العلوم من الأصول، والطبيعة، والرياضة، والطبِّ، ولا على الحوادث اليوميَّة.

ولأنَّه نفى وجود الاختلاف فيه حيث قال: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾[النساء: ٨٢] مع وجود الاختلاف فيه

ذلك ذهب أكثر أهل صناعة العربية من أهل الإسلام، وقالوا أيضاً: إنَّ ما كان على وزن بيتين إلا أنه يختلف وزنها أو قافيتها فليس بشعر، ثم منهم من قال: إن الرجز ليس بشعر أصلاً لا سيما إذا كان مشطوراً أو منهوكاً، وكذلك ما كان يقاربه في قلة الأجزاء، وعلى هذا يسقط السؤال.

ثم يقولون: إنَّ الشعر إنما يطلق متى قصد القاصد إليه على الطَّريق الذي يُتعمَّد ويسلك، ولا يصحّ أن يتفق مثله إلا من الشعراء دون ما يستوى فيه العامّي والجاهل والعالم بالشعر واللسان وتصرفه، وما يتفق من كل واحد، فليس يكتسب اسمَ الشعر ولا صاحبُه اسمَ شاعر؛ لأنه لو صح أن يسمَّى كل من اعترض في كلامه ألفاظ تتزن بوزن الشعر أو تنتظم انتظامَ بعض الأعاريض كان الناس كلُّهم شعراء؛ **لأنَّ كل متكلم لا ينفك من أن يعرض في جملة كلام كثير يقوله ما قد يتزن بوزن الشعر وينتظم انتظامه،** ألا ترى أنَّ العامِّي قد يقول لصاحبه: (أغلق الباب وائتني بالطعام)، ويقول الرجل لأصحابه: (أكرموا من لقيتم من تميم) ومتى تتبع الإنسان هذا النحو عرف أنه يكثر في تضاعيف الكلام مثله وأكثر منه»، وانظر باقي كلامه في كتابه النفيس هذا الذي قلّ نظيره، وانظر تفصيل الردّ على شبهة وجود الشعر في القرآن أيضاً في شرح المقاصد ٢/ ١٨٧، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ١١٤.

نحو: {كالصوف المنفوش} بدل ﴿ كَٱلْعِهْنِ ﴾[القارعة: ٥][1]، ونحو: {فامضوا إلى ذكر الله} بدل ﴿ فَٱسْعَوْا ﴾[الجمعة: ٩][2]، ونحو: {ضُربت عليهم المسكنة والذلة} بدل ﴿ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ ﴾[البقرة: ٦١][3]، ونحو: {وجاءت

---

(١) يعني بالاختلاف ما ورد من اختلاف القراءات، حيث قرأ ابن مسعود: (الصوف المنفوش) بدل: (العهن المنفوش) من سورة القارعة، وقد ذكر ابن الجزري هذه الآية أنموذجاً لما يأتي من أوجه القراءات تفسيراً لما لعلّه لا يُعرف، أي لما يكون مبهماً عند بعض الناس، وذكرها بعضهم مثالاً على الاختلاف في الكلمة يغير صورتها ولا يغير معناها. انظر النشر في القراءات العشر لابن الجزري ١/ ٤٠، ومعاني القرآن للفرّاء ٥/ ٣٢٣، ومناهل العرفان للزرقاني ١/ ١٠٥.

(٢) هي قراءة الصَّحب الكرام عمر وأُبيّ بن كعب وعبد الله بن مسعود وابن الزبير رضي الله عنهم، قال ابن الجزري: «ومنها ما يكون لإيضاح حكم يقتضي الظاهر خلافه كقراءة (فامضوا إلى ذكر الله)؛ فإنَّ قراءة (فاسعوا) يقتضي ظاهرها المشي السريع، وليس كذلك، فكانت القراءة الأخرى موضِّحة لذلك ورافعة لما يتوهم منه»، وقال ابن العربي المالكي في تفسير قوله تعالى: (فاسعوا إلى ذكر الله): «ويحتمل ظاهره رابعا: وهو الجري والاشتداد، وهو الذي أنكره الصحابة الأعلمون، والفقهاء الأقدمون، وقرأها عمر: (فامضوا إلى ذكر الله) فراراً عن ظنِّ الجري والاشتداد الذي يدل عليه الظاهر، وقرأ ابنُ مسعود ذلك، وقال: لو قرأت فاسعوا لسعيت حتى سقط ردائي»، انظر النشر في القراءات العشر ١/ ٤٠، وأحكام القرآن لابن العربي ٤/ ٣٦٠، وانظر باب اختلاف أوجه القراءات وفوائده في كتب علوم القرآن كبرهان الزركشي وإتقان السيوطي ومناهل العرفان للزرقاني ونحوها، فإنّه باب علم عظيم الفائدة.

(٣) هذا والذي بعده مثالان على اختلاف القراءة بالتقديم والتأخير، والثاني من قراءة ابن مسعود، انظر البرهان ١/ ٣٣٥.

سكرة الحق بالموت} بدل ﴿ سَكۡرَةُ ٱلۡمَوۡتِ بِٱلۡحَقِّ ﴾[ق: ١٩]، ولأنَّ عدم الاختلاف حاصل في كثير من الخطب والقصائد الطوال وليس موجباً للإعجاز.

ودُفِعَ الأول بأنَّه لا يكون من الشعر إلا بتغيير، ومتى غُيّر لا يكون قرآنا.. على أنَّ الشعر ما قُصِد وزنه وتناسبت مصاريعه، لا ما يقع في الكلام بدون قصد من قائله، كقوله لغلامه: ادخل السوق واشترِ اللَّحم واطبخ[1].

والثاني بأنَّ المراد بالكتاب اللَّوح المحفوظ، كقوله تعالى: ﴿ وَكُلَّ شَيۡءٍ أَحۡصَيۡنَٰهُ فِيٓ إِمَامٖ مُّبِينٖ ﴿١٢﴾ ﴾[يس: ١٢]، أو المراد بالعموم الخصوصُ بما يُحتاج إليه في أمر الدِّين.

والثالث بأنَّ ما نُقل آحاداً فهو مردود؛ لأنه لو كان قرآناً لتواتر، لأنَّه مما تتوفَّر الدَّواعي إلى نقله، وما نُقِلَ متواتراً فهو مما قال فيه الرسول صلى الله عليه

---

(١) قال القاضي الباقلاني في «إعجاز القرآن» ص ٥٥ بعد كلام نقلناه فيما سبق: «فثبت بهذا أنَّ ما وقع هذا الموقع لم يُعَدّ شعراً، وإنَّما يعد شعراً ما إذا قصده صاحبه تأتّى له ولم يمتنع عليه، فإذا كان هو مع قصده لا يتأتى له، وإنّما يعرض في كلامه عن غير قصد إليه - لم يصحّ أن يقال: إنه شعر، ولا إنّ صاحبه شاعر، ولا يصح أن يقال: إن هذا يوجب أن مثل هذا لو اتفق من شاعر فيجب أن يكون شعرا لأنه لو قصده لكان يتأتّى له، وإنّما لم يصح ذلك لأنّ ما ليس بشعر فلا يجوز أن يكون شعراً من أحد، وما كان شعراً من أحد من الناس كان شعراً من كلّ أحد، ألا ترى أنّ السوقيّ قد يقول: (اسقني الماء يا غلام سريعاً)، وقد يتفق ذلك من السّاهي ومن لا يقصد النظم، فأمّا الشعر إذا بلغ الحد الذي بيَّنّا فلا يصح أن يقع إلا من قاصد إليه».

وسلم: (أُنزِل القرآن على سبعة أحرف كلُّها شافٍ كافٍ)[1]، فلا يكون قادحاً في إعجازه.

والرّابع بأنَّ المراد الاختلافُ في وجود البلاغة وعدمها، كالواقع في كلام غيره تعالى إذا كان طويلاً، فإنّه لا يخلو من غثٍّ وسمين وركيك ومتين، أو المراد الاختلاف فيما أخبر عن القصص.

---

(١) أخرجه الطبراني ٢٠/ ١٥٠، قال الفيزوزبادي صاحب «القاموس» في «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» (١/ ٦٦٠): «وقوله: صلى الله عليه وسلم: «نزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف»، قال: أبو عبيدة: أي سبع لغات من لغات العرب، وليس معناه أن تكون فى الحرف الواحد سبعة أوجه، ولكن يقول: هذه اللغات السبع مفرقة فى القرآن، فبعضه بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة هوازن، وبعضه بلغة أهل اليمن»، وذكر العلامة ابن الجزري في «النشر» (١/ ٣٢) أنّ الإمام أبا عبيد بن سلام نص على تواتر هذا الحديث، وأنه تتبع طرقه في جزء أفرده في ذلك، ثم قال: «وروى الحافظ أبو يعلى الموصلي في مسنده الكبير أنّ عثمان بن عفان رضي الله عنه قال يوماً وهو على المنبر : أذكر أنّ رجلا سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن القرآن أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف» لَـمّا قام ، فقاموا حتى لم يحصوا، فشهدوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف» فقال عثمان رضي الله عنه: وأنا أشهد معهم، وقد تكلَّم الناس على هذا الحديث بأنواع الكلام، وصنّف الإمام الحافظ أبو شامة - رحمه الله - فيه كتاباً حافلاً، وتكلم بعده قوم وجنح آخرون إلى شيء آخر، والذي ظهر لي أنّ الكلام عليه ينحصر في عشرة أوجه»، وتكلّم عنها بكلام حسن مفيد فليراجع.

هذا وبالجملة، فالتحدِّي بالقرآن والعجزُ عن معارضته حاصلان من عهد النبيِّ صلى الله عليه وسلم إلى الآن، واشتباهُ المشتبهين لا يقدح في شيءٍ من ذلك، ومن ادَّعى القدرة على المعارضة فعليه البيان.

فصل
[في من أنكر عموم رسالته عليه الصلاة والسَّلام]

وأنكر عمومَ رسالته صلى الله عليه وسلم طائفةٌ، قالوا: إنَّها مختصَّة بالعرب لأنهم المحتاجون إليها دون غيرهم من أهل الكتاب، ولأنَّها لو شملت أهل الكتاب لَزِم نسخ الشريعة السَّابقة بالشريعة اللاحقة لمخالفتها لها في كثير من الأحكام العَملية، والنَّسخُ باطل لاستلزامه الجهلَ أو الترجيح بلا مرجح، وذلك لأنَّه لا بد في الحكم من مصلحة وإلا لَزِمَ الترجيح بلا مرجح، فإنْ كان الله لا يعلم فوات مصلحة الحكم السابق عند نسخه بالحكم اللاحق، أو ظهرت له مصلحة في الحكم اللاحق أرجَحُ من الأولى بعد أن كانت خفيةً، فالجهل وإلا فالترجيح بلا مرجح، ولأنَّه تواترَ عن موسى عليه السلام: «تمسَّكوا بالسَّبت ما دامت السَّموات والأرض»، وهو كناية عن دوام اليهودية.

ودُفِعَ الأوَّل بأنَّ احتياج أهل الكتاب إلى البعثة أشدُّ من احتياج غيرهم لتحريفهم في دينهم وفي كتاب الله الذي أنزله إليهم، ويقولون: هو من عند الله.

والثاني بأنَّ الترجيح لا يتوقف على المصلحة حتى تجب رعايتُها، بل يكفي فيه الإرادة، وعلى وجوب رعايتها فالمصالح تختلف باختلاف الأوقات واختلاف الأجيال، فتنقضي مصلحةٌ وتتجدَّدُ أخرى، فلا فوات ولا ظهور بعد خفاء حتى يلزم جهلٌ أو ترجيحٌ بلا مرجح.

والثالث بمنع تواتر ذلك عن موسى عليه السَّلام، ولو تواتر لاحتُجَّ به على محمد صلى الله عليه وسلم، ولو احتُجَّ به لَتواتر نقلُه لتوفُّر الدَّواعي إليه.

هذا وحيث سلَّموا صحة رسالته صلى الله عليه وسلم إلى العرب بالأدلَّة القاطعة والمعجزات الباهرة، يلزمُهُم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه الرسالةَ إلى النَّاس كافةً؛ لأنه حيث كان نبياً كان صادقاً في إخباره عن الله تعالى ومعصوماً عن الكذب عليه.

فصل
[في ثبوت العصمة للأنبياء عليهم السَّلام]

الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن تعمُّد الكذب فيما دلَّت المعجزة على صدقهم فيه، من دعوى النبوة وما يبلِّغونه عن الله تعالى، بإجماع أهل الملل والشرائع، ولأنه لو جاز كذبهم في ذلك عقلاً لبطلت دلالة المعجزة، وجوَّز القاضي وقوعَه سهواً؛ بناءً على أن المعجزة إنما دلَّت على صدقه عند التذكُّر والتعمُّد لما يقول.

وعن الكفر قبل النبوة وبعدها بالإجماع، غير أنَّ بعض الخوارج جوَّز عليهم الذنب، وكلُّ ذنب عندهم كفرٌ، وجوَّز الشيعة إظهار الكفر تقيةً، وهو باطل لإفضائه إلى إخفاء الدعوة.

وعن تعمُّد الكبيرة بعد النُّبوّة عند غير الحشوية، أمَّا عندنا فبالسَّمع لدلالة الإجماع قبل ظهور المخالفين، وأمَّا عند المعتزلة فبالعقل لأنَّ صدورها عنهم يؤدِّي إلى عدم انقياد الناس لهم، فتفوت مصلحة الرِّسالة .. ويُدفَع بأنَّ المؤدِّي إلى ذلك ظهورها لا صدورها، وجوَّز الأكثرون صدورها سهواً، وكذا صغائر غير الخِسَّة عمداً كنظرة إلى أجنبية، وكلمة سوءٍ حالَ خصام، أما سهواً فاتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جواز صدورها عنهم، قيل: بشرط أن يُنبَّهوا عليه فينتبِّهوا، وأمَّا صغائر الخِسَّة التي تنشأ عن خسَّة النفس ودناءتها كسرقة لقمةٍ وتطفيف الكيل بحبَّة، فلا تصدر عنهم لا عمداً ولا سهواً.

والمختار عند أكثر أصحابنا امتناعُ الكبائر مطلقاً وصغائر غير الخسة عمداً، وعند الأستاذ الإسفرائيني وأبي الفتح الشهرستاني[1] والقاضي عياض[2] والشيخ السبكي[3] امتناعُ الكبيرة والصغيرة مطلقاً إلا السَّهو للتشريع، كسهوه صلى الله عليه وسلم في الصَّلاة، وهو المختار.

وأما قبل النبوة فجوَّز أكثرُ أصحابنا وبعض المعتزلة صدور الكبيرة عنهم؛ إذ لا دليل على امتناعها، وقال أكثر المعتزلة: يمتنع لأنه يُنَفِّر النَّاس عن متابعته بعد البعثة، وقد سبق ما فيه.

---

(١) محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ)، كان إماما في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، وافر الفضل كامل العقل، فقهياً، يلقب بالأفضل، ولد في شهرستان وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده. وتوفي بها، من كتبه: الملل والنحل، ونهاية الإقدام في علم الكلام، ومصارعة الفلاسفة. الأعلام للزركلي ٦/ ٢١٥. وفيات الأعيان ٤/ ٢٧٣.

(٢) عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، أبو الفضل (٤٧٦ - ٥٤٤ هـ)، عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم، ولي قضاء سبتة، ومولده فيها، ثم قضاء غرناطة، وتوفي بمراكش مسموما، من تصانيفه: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، وترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالك، وشرح صحيح مسلم. الأعلام ٥/ ٩٩.

(٣) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تاج الدين، (٧٢٧ - ٧٧١ هـ) قاضي القضاة، أصولي، فقيه، محدث، ومؤرخ، ولد في القاهرة، وانتقل إلى دمشق مع والده سنة ٧٣٩، فسكنها وتوفي بها، واشتغل بالحديث حتى مهر فيه وهو شاب مع ملازمته الاشتغال بالفقه والأصول والعربية، وصنف تصانيف عظيمة مباركة منها شرح مختصر ابن الحاجب وشرح منهاج البيضاوى، وجمع الجوامع، وطبقات الشافعية الكبرى والوسطى والصغرى، البدر الطالع ١/ ٣٩٠، الإعلام ٤/ ١٨٤.

وقال الرَّوافض: لا يجوز عليهم كبيرة ولا صغيرة، لا عمداً ولا سهواً ولا خطأً في التأويل، لا قبل النبوة ولا بعدها.

هذا ويدلُّ على عصمتهم عن الذُّنوب أنَّهم لو أذنبوا لَحَرُم اتِّباعهم في ذلك، مع أنَّه يجب اتباعهم في جميع أفعالهم، ولو أذنبوا لوَجَب زجرُهم مع أنَّ إيذاءهم حرام، ولو أذنبوا لرُدَّت شهادتهم ولكانوا ظالمين فلم ينالوا عهده تعالى، إلى غير ذلك من اللوازم المنتفية عنهم.

وأيضاً جواز صدور الذنب عنهم يَرفع الثقة بهم.

وتمسَّك من أجاز صدور الكبيرة عنهم بعد البعثة سهواً والصغيرةِ عمداً بما نُقِل عن الأنبياء مما ظاهِرُه صدورُ الذَّنب عنهم، كما نُقِل عن آدم وعن إبراهيم وعن موسى وعن داود وعن سليمان وعن يونس وعن نبيِّنا صلى الله عليه وسلم وعلى جميع الأنبياء والمرسلين[1].

وهو مندفع بأنَّ ما نُقِل منه آحاداً وَجَبَ ردُّه لأنَّ نسبة الخطأ إلى الرُّواة أهونُ من نسبة المعاصي إلى الأنبياء، وما نُقِل تواتراً وكان له مَحمَلٌ آخر حُمِل عليه؛ لقيام دليل العصمة، وما لم يكن كذلك حُمِل على أنَّه كان قبل البعثة إن جُهِل الحال، أو على خلاف الأولى، ولا ينافي ذلك تسميتُه ذنباً أو ظلماً ولا الاستغفارُ منه؛ إذ الحسنات من الأبرار قد تُعَدُّ سيئاتٍ من المقرَّبين، وقد يكون ذلك هضماً للنفس.

(١) حاشاهم من ذلك – وهم صفوة الله من خلقه – صلوات الله وسلامه عليهم.

[في معنى العصمة عند أهل السنة وغيرهم]

ثم **العصمةُ** عندنا: حفظ الله العبدَ عن صدور المعصية منه، ويقال: هي لطف من الله بالعبد يحمله على الخير ويزجره عن الشر، ويقال: هي ملكةُ اجتناب المعاصي مع التمكُّن منها، والمعنى واحدٌ.

وعند الحكماء: ملكة نفسانية تمنع العبد عن الفجور، وتنشأ من العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطَّاعات، وتتأكَّد بتتابع الوحي، وبالاعتراض على بعض ما يصدر منه[1]، والعقابِ على ترك الأولى.

وقال قوم: هي خاصِّيَّة في العبد يمتنع بسببها صدور الذنب عنه. ورُدَّ بأنه لو كانت كذلك لما استحق صاحبها المدح على ترك الذنوب، ولامتنع تكليفه بتركها، وبقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[الكهف: ١١٠]، ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ﴾[الإسراء: ٧٤] .. إلى آخر الآية.

ولا بأس بقول الحكماء إذا كان منعُها العبدَ من الفجور لا يقتضي امتناعَ وقوعه منه.

والكبيرة: جريمة تُشعِر بقلة اكتراث فاعلها بالدِّين، وقيل: جريمة تَوعَّد عليها الشارع بخصوصها، والصغيرة ما عداها من الذنوب.

---

(١) أي باعتراض الوحي على بعض ما يصدر من النبي عليه الصلاة والسَّلام.

تَتِمَّة: [في أوصافٍ يمتنع ثبوتها مع منصب النبوة]

لا يكون النبيُّ أنثى، ولا خنثى، ولا رقيقاً، ولا ضعيفَ الفطنة، ولا ضعيفَ الرأي، ولا دنيءَ النسب، ولا مختلَّ المرؤة؛ لنقصهم عن منصب النبوَّة، وعدمِ توقير الناس لهم، فلا ينقادون لأوامرهم، ولا أجذمَ، ولا أبرصَ ونحوَهما، ولا غليظَ الطبع سيِّءَ الخُلق؛ لنفرَة الناس عنهم فلا يخالطونهم لتلقِّي الشرع عنهم.

الكلام في السمعيات

فصل

[في أن لله تعالى ملائكة]

كما أن لله أنبياء فله ملائكة، واصطفى منهم رسلاً كما اصطفى من الناس، بدلالة القرآن، وهم: عبادٌ له تعالى مكرمون، لا يُوصفون بذكورة ولا أنوثة؛ لعدم الدليل على ذلك.

والجمهور على أنَّهم معصومون من المعاصي، سيَّما صدور الكذب عن الرسل منهم؛ لقوله تعالى: ﴿ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝٦ ﴾ [التحريم:٦]، ﴿ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝٦ ﴾[التحريم: ٦]، ولو جاز صدور الكذب من الرُّسل منهم، لم يأتمنهم الله تعالى على تبليغ الوحي، وقال تعالى في جبريل: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾[الشعراء: ١٩٣ – ١٩٤]، ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩ ﴾ [التكوير: ١٩] إلى أن قال: ﴿ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝٢١ ﴾[التكوير: ٢١]، والكذب ينافي الأمانة.

وقال قوم: غير معصومين؛ لإنكارهم على الله تعالى، وغِيبتهم لآدم، ورجمهم بالظنّ، وإعجابهم بعبادتهم، وتزكيتهم لأنفسهم بقولهم: ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾[البقرة: ٣٠]، ولعصيان إبليس وهو من الملائكة؛ لاستثنائه منهم في قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ إِبْلِيسَ ﴾ [البقرة: ٣٤]، وما وقع لهاروت وماروت من السحر وتعذيبهما عليه.

ويندفع الأوَّل بأنَّه استفسارٌ عن الحكمة، أو تعجُّب، وذكرُ المثالب لا يكون غيبةً إلا إذا كان لمن لم يعلمها، والله عالم بها، وقد أعلمهم بها فلا رجم

بالظَّنِّ، وذكرُ المناقب إنما يكون إعجاباً إذا كان بقصد الافتخار وتزكية للنفس إذا كان لمن لم يعلمها.

والثاني بمنع أنَّ إبليس من الملائكة بل ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠]، وإنما استُثنِي منهم لتغليبهم عليه وتنزيله منزلتهم لكثرة مخالطته إياهم وعبادته معهم.

والثالث بأنَّهما كانا رجلين وسمِّيا: (مَلَكَيْن) لصلاحهما، ويؤيِّدُه قراءة (مَلِكَين) بكسر اللام .. وعلى أنَّهما مَلَكين حقيقةً فقد حُكِي عن اليهود أنَّهما مُثِّلا بشرين ورُكِّبَت فيهما الشَّهوة، فتعرَّضا لامرأة يقال لها: زهرة، فحملتهما على المعاصي والكفر، ثم صعدت إلى السَّماء بما تعلمته منهما، وحينئذ فيجوز أنَّهما لما صُوِّرا بصورة البشر وركِّبَت فيهما الشَّهوة أُزيلَت عنهما العصمةُ كعوامّ البشر.

وأجيب أيضاً بأنَّ تعذيبهما كان على وجه المعاتبة، كما يعاتَب الأنبياء على الزلَّة والسَّهو، ولا يخفى بُعْدُه.

فصل

[في تفضيل الأنبياء على الملائكة]

الأنبياء أفضل من الملائكة بمعنى أقربُ منزلةً عند الله تعالى وأعظمُ مثوبة.

وبالغ بعض الأصحاب ففضَّلوا عوامَّ البشر المؤمنين على عوامِّ الملائكة، وذلك لأنَّ للبشر عوائقَ عن الطَّاعات العِلمية والعَملية من الشَّهْوة والغضب والشواغل الحاجيَّة، وليس للملائكة شيء من ذلك، والطاعة مع العوائق أشدُّ على النفس منها بدون العوائق، فتكون أفضلَ لقوله عليه الصلاة والسلام: (أفضل العبادات أحمزها)[1]، وفي رواية: (وإن قلّ).

---

(١) أخرجه بمعناه مسلم في صحيحه عن عائشة – رضي الله عنها – ولفظه: «إنَّما أجرك على قدر نصبك»، وهو في نهاية ابن الأثير باللفظ أعلاه عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ: «سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: أحمزها»، قال ابن الأثير: «وهو بالمهملة والزَّاي: أي أقواها وأشدّها، وأنكر إسناده أبو الحجاج المزي، وقال المزي: «هو من غرائب الأحاديث، ولم يرد في شيء من الكتب الستة»، يعني بهذا اللفظ، وإلا فما في مسلم صريح في المعنى. من «البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف» ١/ ١٢١ بتصرّف، وانظر مادة (حمز) في النهاية في غريب الأثر لابن الأثير الجزري.

هذا وأما زيادة: «وإن قل» فلم أقف عليها مع هذا الأثر، وهي واردة في الحديث المشهور – وهو في البخاري وغيره –: «سدِّدوا وقاربوا، واعلموا أن لن يدخل أحدكم عمله الجنة، وأن أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل».

ولأنَّ في البشر طرفاً من المَلَك وهو العقل، وطرفاً من البهيمة وهو الشهوة، ومَن غلبت شهوتُه عقله كان شراً من البهيمة، لقوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ ﴾[الأعراف: ١٧٩] الآية و﴿ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾[الأنفال: ٢٢] الآية، فمن[1] غلب عقله شهوته يكون خيراً من الملك.

ولقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا ﴾[آل عمران: ٣٣] الآية، وقد أخرج من آل إبراهيم وآل عمران غيرَ الأنبياء للإجماع على أنَّهم ليسوا مصطفين على جميع العالمين، فبقيت دلالة الآية في الأنبياء.

ولأمر الملائكة بالسجود لآدم، والمسجودُ له أفضل من السَّاجد.

ولأمر آدم بتعليم الأسماء للملائكة إظهاراً لفضله عليهم، بعد أن كانوا يزعمون فضلَهم عليه حيث قالوا: ﴿ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا ﴾[البقرة: ٣٠] الآية، وإذا كان آدم أفضل منهم كان بقيةُ الأنبياء كذلك.

وقال المعتزلة وبعض أصحابنا والفلاسفة: الملائكة العُلوية أفضل من الأنبياء؛ لأنها أرواح مجرَّدة، كمالاتها حاصلة لها بالفعل من مبدأ الفطرة بخلاف السُّفليَّات، ومنها نفوس الأنبياء، فإنَّها في ابتداء فطرتها خالية عن الكمالات، وإنما تحصل لها تدريجاً، ولأنها مُبَرّأة عن الشهوة والغضب وهما مبدأ الشُّرور بخلاف السُّفليات، ولأنَّها نورانية لطيفة مستغرِقةٌ في مشاهدة الأنوار الإلهية بخلاف السُّفليات، ولأنَّها أكملُ علماً من السُّفليات، وللآيات الدَّالة على ذلك،

(١) التعبير بالفاء مقصود، أي فيترتب على ذلك أنّ من ... إلخ.

نحو: ﴿ لَن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾[النساء: ١٧٢]، ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ﴾[الأنعام: ٥٠]، ﴿ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ ﴾[الأعراف: ٢٠]، و ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ﴾[النجم: ٥]، فإنَّ سياق كلٍّ منها يفيد أفضليَّتهم على الأنبياء، ويندفع ما قبل الآيات بأنَّه مبني على قواعد فلسفية غير مسلمة عندنا .. على أنَّه إنَّما يدلُّ على اتصافهم بمزايا، وتلك المزايا لا تقتضي أفضليتهم بالمعنى المتنازع فيه.

وتندفع دلالة الآيات بأن الأُوْلى ردٌّ لما زعمه النصارى من ألوهية عيسى لَّما وُلِدَ بلا أبٍ وقَدَرَ على إحياء الموتى، فردَّ عليهم بأنَّ من هو أقدر من عيسى على خوارق العادات وأعجب منه حيث وجد بلا أب ولا أم ليسوا آلهة، فكيف يكون هو إلهاً!

والثانية ردٌّ على قريش لما استعجلوا العذاب، والمعنى أنَّه ليس لي من أمر العذاب شيء، وإنَّما تدلُّ على التفضيل لو أريد منها التواضع.

والثالثة وسوسة من الشيطان؛ حيث خَيَّل إلى آدم وحواء أنَّ ما عليه الملائكة من حسن الصورة وكمال القوة هو الفضيلة الكاملة المطلوبة.

والرَّابعة التعليم فيها تعليم تبليغ لا تعليم تفهيم وتأديب، والمُفَهِّم والمؤدِّب هو الله تعالى.

فصل

[في كرامة الوليّ وبيان الولاية]

كرامة الوليّ: أمرٌ خارقٌ للعادة، يظهر على يد عبد صالح لم يدَّع النُّبوّة، وهي جائزة عند أكثر أصحابنا وبعض المعتزلة؛ لأنَّه لا يلزم من فرض وقوعها محالٌ لذاته، وواقعةٌ لما ورد في قصة مريم، وقصة آصف، وقصة أصحاب الكهف، وما روي عن كثير من الصَّالحين نحو ما وقع لعُمَر مع سارية رضي الله عنهما.

وقال بامتناعها من قال بامتناع خرق العادة مطلقاً، وقد تقدم ردُّه في المعجزة.

وأنكر وقوعها أكثر المعتزلة وبعض الأصحاب؛ لأنَّها لو وقعت لالتبست بها المعجزة فلا تدلُّ على النُّبوّة، وينسدُّ باب إثباتها.

ودُفِعَ بأنَّها تتميَّز عنها بدعوى النُّبوّة في المعجزة وعدمِها في الكرامة.

وهي تفيد تأكيدَ النُّبوة السَّابقة، كما أن الإرهاصَ يفيدُ تأسيسَ النُّبوة اللاحقة، وهو أمرٌ خارق للعادة يظهر على يَدِ النبيِّ قبل النبوة، كإظلال الغمامة لنبيِّنا صلى الله عليه وسلم قبل نبوَّته.

ثم **الوليُّ**: هو العارف بالله تعالى وصفاتِه، المواظبُ على الطَّاعات، المجتنبُ عن المعاصي، المعرِضُ عن الانهماك في اللَّذّات والشَّهوات.

ولا يبلغ الوليُّ درجةَ النبي، ولا تكون الولاية أفضلَ من النُّبوَّة، ولا يبلغ الوليُّ بكمال الولاية إلى حيث يسقط عنه التكليف.

وحُكي عن بعض الكرَّامية أنَّ الولي قد يبلغ درجة النبي بل أعلى، وعن بعض الصوفية أنَّ الولاية أفضل من النبوة؛ لدلالتها على القرب ودلالة النُّبوة على التبليغ، ويُبطِلهما أنَّ في النبوة ما في الولاية وزيادةً كالعصمة وأمْن العاقبة وسماع الوحي وتبليغه .. وعن أهل الإباحة والإلحاد أنَّ الولي إذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب والإخلاص سقط عنه التكليف، وهو باطل بإجماع المسلمين وكُفر بأحكام الدين، وأمَّا قوله صلى الله عليه وسلم: (إذا أحب الله عبده لم يضرَّه ذنبٌ) فمعناه: عَصمه من الذنب، أو وفَّقه للتوبة منه.

فصل

[في الكتب المنزلة على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام]

ولله تعالى كتبٌ أنزلها على رسله؛ بعضُها مشافهةً على لسان مَلَك، كالقرآن على لسان جبريل، وبعضُها كتابةً في بعض الأجسام، كالتوارة في الألواح.

ثُمَّ منها ما ثبت عندنا بالتواتر، وهو القرآن والتوارة والإنجيل والزَّبور، ومنها ما ثبت بالآحاد، وهو الصَّحائف الباقية.

وهي بلغات مختلفة؛ فالقرآن بالعربيَّة والتَّوارة بالعبريَّة والإنجيل باليونانية والزَّبور بالسريانية على ما قاله بعض الفضلاء.

وبالجملة كتابُ كلِّ رسول بلغة قومه كما قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[إبراهيم: ٤].

فصل
[في سؤال القبر وعذابه]

سؤال منكر ونكير للميت عند دخوله القبر، وتعذيبُ الكفار والعصاة، وتنعيمُ الصالحين في قبورهم حقٌّ؛ لأنَّها أمور ممكنة أخبر بها الصَّادق في السنة والكتاب، نحو ما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال: (إذا قُبِر الميت أتاه ملكان) إلى آخر الحديث، وأنه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال: (إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أمَّا أحدهما فكان لا يستبرئ من البول، وأما الأخر فكان يمشي بين النَّاس بالنميمة)، وأنه صلى الله عليه وسلم قال: (القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حُفَر النار)، ونحو قوله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾[غافر: ٤٦] الآية.

وأنكر ذلك بعض المعتزلة؛ لأنَّ الميت جماد لا إدراك له، فلا يصح سؤاله، ولا يمكن تعذيبه ولا تنعيمه، وصرفوا الأخبار عن ظواهرها.

وهو مندفع بجواز أن يخلق الله تعالى فيه نوعاً من الحياة قَدْرَ ما يفهم السُّؤال ويأتي بالجواب، ويدرك ألم العذاب أو لذَّة النعيم، فلا حاجة إلى التأويل البعيد.

وقد يدلُّ على حياة القبر قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾[غافر: ١١]، بناءً على أنَّ المراد الإماتةُ قبل القبر والإحياء فيه، والإماتة قبل البعث والإحياء فيه.

قال سيد المحققين: هذا هو الشائع بين المفسرين، وأمّا قول ابن جرير الطبري من الأفاضل والصالحي[1] من المعتزلة وطائفة من الكرامية بجواز ذلك من غير حياة أصلاً فخروجٌ عن المعقول[2].

---

(١) محمد بن مسلم الصالحي، أبو الحسين: متكلّم معتزلي له ميل إلى الإرجاء، من أهل البصرة، ورجال القرن الثالث الهجري، عده الجبائي وغيره في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، وهو رأس الفرقة الصَّالحية، قال الشهرستاني: «والصالحي ومحمد بن شبيب وأبو شمر وغيلان كلهم جمعوا بين القدر والإرجاء»، أي الاعتزال والإرجاء، ولأجل هذا عُدت الصالحية في فرق المرجئة تارة والمعتزلة تارة، كما نجد ذلك عند الأشعري في «المقالات» والشهرستاني في «الملل»، غير أن بعضهم كالشهرستاني نسبها إلى صالح بن عمر الصالحي، وتابعه الصفدي في «الوافي بالوفيات» في موضع مع ترجمته لمحمد بن مسلم في موضع، فعدّهما شخصين.

وقد تفرّد الصالحيّ بشذوذات وغرائب، منها قوله: الإيمان هو معرفة الله على الإطلاق وهو أنَّ للعالم صانعاً فقط، وأنَّ الكفر هو الجهل به على الإطلاق، وأنَّ قول القائل: ثالث ثلاثة ليس بكفر، وزعم أن معرفة الله تعالى هي محبته والخضوع له؛ قال: ويصحّ ذلك مع جحد الرسول، وقال أيضاً: ويصح في العقل أن يؤمن بالله ويجحد الرسول ولا يؤمن به، وقال: إن الصلاة ليست عبادة، لأن الله تعالى لا عبادة له إلا الإيمان به، وأن الجوهر يجوز أن ينفكّ عن العرض، إلى غير ذلك، وله من المصنفات كتاب «الإدراك الأول» وكتاب «الإدراك الثاني». انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ٧٢، مقالات الإسلاميين ١٣٣و ٣١٠، ، الملل والنحل ١/ ١٤٤، الوافي بالوفيات ٥/ ٢٣٥.

(٢) انظر شرح المواقف ٣/ ٥١٧ و ٥١٩.

فصل

[في البعث والمعاد]

البعث حقٌّ، وهو أن يعيد الله تعالى الأموات أحياءً يوم القيامة؛ لإجماع أهل الملل والشرائع عن آخرهم على جواز ذلك ووقوعه، أمَّا الجواز فلأنَّ إيجاد الأبدان وإحياءها ثانياً كإيجادها وإحيائها أوّلاً، لأنَّ ما بالذَّات لا يختلف، وأمَّا الوقوع فلأنَّ الصَّادق أخبر به في مواضعَ لا تحصى بعبارات صريحة لا تقبل التأويل، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[يس: ٧٩] في جواب: ﴿قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨﴾[يس: ٧٨].

واختلف القائلون بإعادة الأجسام، فطائفة قالوا بإيجادها بعد الإعدام، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص: ٨٨]، و ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦﴾ [الرحمن: ٢٦]، لكن يكفي في هلاك الشيء وفنائه خروجه عن صلاحيَّته لما قُصِدَ منه، وذلك يكون في الجسم بتفريقه واستحالتِه تراباً بعد أن كان عظماً ولحماً، وطائفةٌ قالوا بجمعها بعد التفريق، وقد يَدُلُّ عليه قوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ۝٥٥﴾[طه: ٥٥]؛ فإنَّ المتبادر من إعادتهم إرجاعُهم إلى الحالة التي كانوا عليها قبل خلقهم، وهي كونهم ترباً.

وأنكر الفلاسفة إعادة الأجسام مطلقاً، أمَّا إيجادها بعد العدم فلأنَّ إعادة المعدوم بعينه تستلزم تخلُّل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محالٌ؛ لأنَّ الانفصال إنَّما يكون بين متغايرين، ولأنَّه إن أُعيد بوقته الأول فهو مبتدأ لا مُعاد، وإن أعيد بدونه لم يكن معاداً بعينه؛ لأنَّ الوقت من جملة مشخِّصاته.

ويندفع الأول بأن تخلُّل العدم في الحقيقة إنَّما هو بين الوجود في الزَّمان السّابق والوجود في الزَّمان اللاحق، كما أنَّ زمان العدم يتخلل بين زمانَي الوجودين، والثاني باختيار الشِّقّ الثاني، ومَنْعِ كون الوقت من جملة المشخِّصات؛ وإلا لزم تبدل الشخص الواحد بحسب تبدل الأوقات، ولو اخترنا الشِّقّ الأول لم نُسلِّم كونه مبتدأ؛ لأن المبتدأ هو الموجود في الوقت المبتدأ، والفرض أنَّ الوقت هنا معاد أيضاً.

وأما جَمْعُ أجزاء البدن بعد تفريقها فلأنَّه لو أكل إنسانٌ إنساناً بحيث صار المأكول جزءاً من الآكل، فتلك الأجزاء إمَّا أن تُعاد فيهما وهو محال، أو في أحدهما فلا يكون الآخر مُعَاداً بعينه، ولأنَّه إمَّا لا لغرضٍ فيكون عبثاً، أو لغرضٍ إمَّا عائد عليه تعالى وهو محال، أو إلى العبد وهو إمَّا الإيلام أو الإلذاذ، والإيلام لا يليق بالحكيم، واللذَّة الجسمانية دفع الألم، ولا ألم حال العدم.

ويندفع الأول بأنَّها تُعاد في المأكول، ويكفي في إعادة الآخر بعينه إعادته بأجزائه الأصليَّة، وأجزاءُ المأكول كانت فَضْلَةً في الآكل لا أصلية، ويجوز أن يحفظها الله تعالى من أن تصير نطفة يتولَّد منها شخص ثالث، والثَّاني بمنع العبث؛ لأنَّه لا يلزم من عدم الغرض عدمُ الحكمة، ثم بمنع الحصر لجواز أن يكون الغرض شيئاً آخر، ثم بمنع عدم لياقة الإيلام الذي يستحقُّه الشخصُ بالحكيم، ومنعِ أنَّ اللَّذة دفعُ الألم، بل هي كيفيَّةٌ تنشأ من إدراك الملايم، والألم كيفية تنشأ من إدراك المنافر، وبالجملة فالحكمة إيصالُ الجزاء إلى مستحقِّه، فالثَّواب للمطيع والعقاب للعاصي، لا إيلام الكلِّ ولا إلذاذ الكل.

فصل
[في مذهب القائلين بالمعاد الرُّوحاني فقط]

المنكرون للمعاد الجسمانيّ قال جمهورهم بالمعاد الرُّوحاني، وهو مفارقةُ النُّفوس للأبدان عند الموت.

وقال أكثر هؤلاء: إنَّها بعد المفارقة إمَّا أن تكون قد بلغت كمالها في العلم والفضائل فتبقى متلذِّذةً بذلك أبد الآبدين، وإمَّا أن لا تكون كذلك، فإن كانت عالمةً لكنَّها متصفةٌ برذائل، فتبقى متألمةً بها حتى يتمَّ زوالها عنها بطول العهد، وإن كانت جاهلةً بقيت متألمة ألماً سرمدياً لا مطمع لها في زواله.

وقال بعضهم - وهم أهل التناسخ -: إنَّما تبقى مجرَّدَةً عن الأبدان النُّفوسُ الكاملة، وهذه تلتحق بالملأ الأعلى، وأمَّا الناقصة فقد تتصاعد وقد تتنازل، فالأُولى تنتقل من بدن إلى بدن فتزداد كمالاً، وقد تتعلق ببعض الأجرام السَّماوية حتى يتمَّ كمالها فتلتحق بالملأ الأعلى، والثانية تنتقل من بدنٍ إلى بدن فتزداد نقصاً، وذلك الانتقال يُسمَّى نسخاً، وقد تنتقل من بدن إنسان إلى بدن حيوان غير إنسان لمناسبةٍ بينهما، كنفس الشُّجاع إلى الأسد، ونفس الجبان إلى الأرنب، وهذا يسمى مَسْخاً، وقد تنتقل إلى جسمٍ نباتيٍّ ويُسَمَّى رَسْخاً، أو جماديٍّ ويُسَمَّى فَسْخاً، وكُلُّ هذا رَجْمٌ بالظَّنّ.

وغير الجمهور منهم أنكروا المعاد الرُّوحانيَّ أيضاً؛ بناء على أن النَّفس عندهم هي المزاج، وهو كيفية متوسِّطة بين الحرارة والبرودة، وبين الرُّطوبة

واليُبوسة، فهي ممتزجة من الكيفيَّات الأربع، وهي قائمة بالبدن المُرَكَّب من العناصر الأربعة، فإذا انعدمت مات الإنسان، والمعدومُ عندهم لا يعاد.

فصل

[في سؤال المحشر، وكَتْب الأعمال، والحساب، والوزن، والحوض، والصّراط]

سؤالُ الله عبادَه في المحشر حقٌّ، وكَتْبُ الأعمال حقٌّ، والحساب حقٌّ، والوزن حقٌّ، والحوض حقٌّ، والصِّراط حقٌّ؛ لأنَّها أمورٌ ممكنةٌ أخبر بها الصَّادق في آيات الكتاب وأحاديث السُّنَّة.

ويدلُّ على أنَّ السُّؤال قبلَ الحساب فيكون غيرَه قولُه عليه الصلاة والسلام: «إن الله يدني المؤمن فيضع عليه كَنَفَه ويستره، فيقول: أتعرف ذَنْبَ كذا أتعرف ذَنْبَ كذا؟ فيقول: نعم أَيْ ربِّ، حتى إذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك، قال: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيُعطَى كتاب حسناته، وأمَّا الكفار والمنافقون فيُنادَى بهم على رؤوس الخلائق: هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين»، مع قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾[الانشقاق: ٧ – ٨]، فإنَّ الحديث يدل على أنَّ السُّؤال قبل الكتاب، والآية تفيد أنَّ الحساب بعده، وهو توقيفُ الله عباده على جميع أعمالهم وعلى جزائها من الثواب والعقاب.

وأنكر المعتزلة الكَتْبَ والوَزْنَ(١)؛ لأنَّ الأعمال ومقاديرها معلومة لله تعالى، فكتابتها ووزنها عبثٌ، ولأنَّ الأعمال أعراضٌ إن أمكنت إعادتُها لم يمكن وزنها؛

---

(١) أي بالمعنى الحسّي كما يفيده قوله الآتي، وكما هو معلوم من مذهبهم.

لأنَّها لا توصف بالخِفَّة والثِّقل، وأوَّلوا الكَتْبَ بالاطِّلاع على الأعمال، والوَزْنَ بالعدل.

وهو مندفع بأنَّ الفائدة إظهارُ العدل للخلائق، والترغيبُ في الطاعة، والترهيبُ عن المعصية، والوزنَ لكتب الأعمال أو لنفس الأعمال بأن تُصوَّر الطاعات بصور حسنة نورانية والمعاصي بصور قبيحة ظلمانية.

وأنكر بعضهم الصِّراط؛ لأنَّه ورد وصفه بأنَّه أدَقُّ من الشَّعَر وأحَدُّ من السيف، وهذا لا يمكن العبور عليه، وإنْ أمكن فهو تعذيب للمؤمنين، وأوَّلوه بالأعمال الرَّديئة التي يُسأل عنها صاحبها تدريجاً، فيَشتَدُّ خوفه كما يَشتَدُّ خوف المارِّ على قنطرة ضيِّقة جداً.

وهو مندفع بأنَّ الله تعالى قادر على أن يُمَكِّن العباد من المرور عليه ويُسَهِّله على المؤمنين، كما يفيده الحديث؛ فلا ضرورة تُلجئ إلى ارتكاب خلاف الظاهر من الآيات والأحاديث.

فصل

[في أنَّ الجنة والنَّار موجودتان]

الجنة والنَّار موجودتان الآن، مخلوقتان قبل خلق الإنسان عند أصحابنا وبعضِ المعتزلة؛ لقصة آدم وحواء وإسكانهما في الجنة وإخراجهما منها، كما نطق به الكتاب والسنة وأجمعت عليه الأمة قبل ظهور المخالفين، والقول بأنَّها كانت بستاناً من بساتين الدنيا مخالفٌ للإجماع، وجارٍ مجرى التلاعب بالدِّين، ولا قائل بالفصل بين الجنة والنَّار في الوجود.

وللآيات الظاهرة في ذلك، نحو: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾﴾[آل عمران: ١٣٣]، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: ٢٤]، بلفظ الماضي.

ومعارضتُها بنحو: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾[القصص: ٨٣] مدفوعةٌ بأنَّه يحتمل الحال والاستمرار، ويحتمل أن الجعل المستقبل هو تصييرها مسكناً لهم بالفعل لا إيجادها في ذاتها.

وقال أكثر المعتزلة: تُخلَقان يوم الجزاء؛ لأنَّه لو كانت الجنة مخلوقة الآن لَوَجَبَ هلاكُ أكلها، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[القصص: ٨٨]، فلم يكن دائماً، وهو باطلٌ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾[الرعد: ٣٥]، ولأنَّه لا يمكن وجودها إلا بعد فناء السَّموات والأرض؛ لأنَّ عرضها السَّموات والأرض، فلو وُجدت مع وجودهما لَزِم تداخل الأجسام، ولا قائل بالفصل بينها وبين النَّار.

ويندفع الأوَّل بأنَّ دوام أكلها بمعنى أنَّه كُلَّما فني منه شيء جيء ببدله .. على أنَّ الفناء لحظةً لا ينافي الدَّوام العُرْفيّ، ويمكن أنَّ المراد بقوله تعالى: ﴿كُلُّ

شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾[القصص: ٨٨] أنَّ كلَّ ممكنٍ فهو هالك في حدِّ ذاته؛ لأنَّ وجود الممكن بالنَّظر إلى وجود الواجب بمنزلة العدم، وقد يخصَّص بغير ما قام الدليل على بقائه ودوامه، وعليه جمعٌ من العلماء.

والثاني بأنَّ لزوم التداخل إنما يكون لو كان وجودها الآن هو في حيِّز السَّموات والأرض، وليس بلازمٍ؛ لجواز كونها موجودةً فوق السموات؛ لقوله تعالى: ﴿ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿١٥﴾ ﴾[النجم: ١٤ - ١٥]، وقولِه عليه الصَّلاة والسَّلام: (سقف الجنة عرش الرحمن)، وقد قال عليه الصلاة والسلام: (ما السَّموات السبع والأرضون السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة في فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة)، والأكثرون على أنَّ الجنة فوق السَّموات وتحت العرش، والنَّار تحت الأرضين، والعلم عند الله.

وأنكر الفلاسفة وجودهما مطلقاً؛ لأنَّه إمَّا في عالم العناصر فيلزم التناسخ؛ لأنَّ النفوس عند الحشر على قولكم تتعلق بأبدان عنصرية بعد مفارقتها أبداناً كذلك، ويلزم وجود جِرْمٍ عَرْضُه السَّموات والأرض - على قولكم - في جرم أصغر منه، وكلاهما باطل، أو في عالم الأفلاك، فيلزم جواز الخرق والالتئام في جرم الفلك، وهو باطل، أو في عالم آخر خارج هذا العالم، فيلزم جواز الخرق والالتئام وجواز الخلاء بينهما؛ لأنَّ كلاً منهما كُرَيُّ الشَّكل، وكلاهما باطل.

وهو مندفع بأنَّ التناسخَ تَعَلُّق النفس ببدنٍ مغاير للبدن الذي فارقته بالكُلِّيَّة، والبدن الثاني هنا عين البدن الأوَّل ولو باعتبار أجزائه الأصلية، ويجوز تكبير الجرم الصغير أو انفتاقه حتى يسع الكبير، لكن هذا إنَّما يُناسب قول

المعتزلة لعدم وقوعه الآن، وبطلانَ الخرق والالتئام مبنيٌّ على مقدِّمات ممنوعة بل فاسدة، وكذا بطلانُ الخلاء، وفي الكتاب المبين: ﴿ يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ﴾[الأنبياء: ١٠٤]، ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، ﴿ وَفُتِحَتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ أَبْوَٰبًا ﴿١٩﴾ ﴾[النبأ: ١٩]، ﴿ وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ فُرِجَتْ ﴿٩﴾ ﴾[المرسلات: ٩] ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ﴿١﴾ ﴾[الانشقاق: ١]، ﴿ وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ ﴿٣﴾ ﴾[الانشقاق: ٣] .

فصل

[في أنَّ الجنة والنار باقيتان]

الجنَّة والنَّار باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلها؛ لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾[النساء: ٥٧] وفي الجنة: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾[الرعد: ٣٥]، ولا قائلَ بالفَصْل بين الجنة وا النار.

وفي الحديث أنَّه ينادى يوم القيامة: (يا أهل الجنة خلود بلا موت ويا أهل النار خلود بلا موت)، وقد أجمعت الأمة على ذلك، ثم ذهبت الجهمية إلى أنَّهما تفنيان ويفنى أهلها، وهو باطل؛ لمخالفته الكتاب والسنة وإجماع الأمة، قال السعد التفتازاني: «ليس عليه شبهةٌ فضلاً عن حُجة»[1].

ولعلَّهم تمسَّكوا بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص: ٨٨] بناءً على ظاهر العموم، وأنَّ الهلاك هو الفناء بالكلِّيَّة، وقد مَرَّ ما فيه، أو بما قاله الفلاسفة من أنَّ القوى الجسمانية يجب تَناهي أثارها عِدَّة ومُدَّة؛ قالوا: لأنَّ الأثر يتفاوت بتفاوت القوة المؤثرة، وبتفاوت القوة التي تعاوق القوة المؤثرة وتمانعها إذا لم تتفاوت المؤثرة، كالقوَّة الفاعلة للحركة التي في المحرِّك والقوة المعاوقة لها التي في المتحرِّك، وتفاوتُ كلٍّ منهما بتفاوت محلِّه، وهو الجسم، فقوة النصف نصفُ قوة الكل، فلو ابتدأت الحركتان المتفاوتتان معاً كانتا متساويتين من جانب الابتداء، وكان تفاوتها بالزِّيادة والنقصان من الجانب الآخر المقابل له، فإذا

---

(١) شرح العقائد النسفية ١١٠.

كانت الناقصة غير متناهية لم يعقل زيادة الزائدة عليها، وإذا كانت متناهية لزم تناهي الزائدة؛ لأنها لا تزيد عليها إلا بقدر متناه.

وهو مردود بمنع كون القوى مؤثرة؛ لأنَّ جميع الآثار مستندةٌ إلى القادر المختار، ومنعِ انقسام القوة بانقسام محلِّها لجواز عدم انقسامها بانقسامه كالوَحْدة والأُبوَّة، ومنعِ كون انقسامها على نسبة انقسامه لجواز تفاوتها في أجزائه.

على أنَّه منقوضٌ بحركات الأفلاك؛ فإنَّها غير متناهية عندهم مع أنَّها بقوة جسمانية.

فصل
[في وجوب الجنة شرعاً لكل من مات على الإيمان]

من مات مؤمناً يثاب بدخول الجنة وخلودِه فيها أبداً، فضلاً من الله تعالى، ومن مات كافراً يعاقب بدخول النار وخلوده فيها أبداً، عدلاً منه تعالى، للنصوص الصريحة في الوعد والوعيد بذلك، وإجماعِ المسلمين على ذلك قبل ظهور الخلاف.

وقال الجاحظ[1] والعنبريّ[2]:

---

(١) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر(١٦٣ - ٢٥٥هـ): لغوي متكلم أخباري أديب متفنّن، من رؤوس الاعتزال، كان من بحور العلم، وتصانيفه كثيرة جدا، قيل: لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته، حتى إنَّه كان يكتري دكاكين الكتبيين، ويبيت فيها للمطالعة، وكان باقعةً في قوة الحفظ، أخذ عن القاضي أبي يوسف والنظّام وتعقبه في مسائل، من تصانيفه: الحيوان، والبيان والتبيين، والرد على النصارى، وحجية النبوة، اعتنى الأستاذ الشهير عبد السلام هارون بإخراج كثير من كتبه. انظر سير أعلام النبلاء ١١/ ٥٢٦، شذرات الذّهب ٢/ ١٢٠، طبقات المعتزلة لابن المرتضى ٦٧.

(٢) عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبريّ (١٠٠ - ١٦٨ هـ)، قاضي البصرة وخطيبها، روى له مسلم في موضع واحد، ووثقه النسائيّ وغيره من الحفاظ، قال ابن حجر: «ثقة فقيه لكن عابوا عليه مسألة تكافؤ الأدلة»، وهي المسألة المشهورة عنه بأنّ كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع، ونَقَل الحافظ عن ابن قتيبة أنه نسب إلى العنبري قوله بأن القرآن يدل على الاختلاف، فيه القول بالقدر والقول بالإجبار، فمن قال بأيهما فهو مصيب، أهل القدر عظموا الله، وأهل الإجبار نزهوا الله! قال ابن حجر: «ونقل محمد

مَنْ بالغ في الاجتهاد طالباً للهدى والحق، ولم يصل إلى مطلوبه فهو معذور[1]؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾[الحج: ٧٨].

بن إسماعيل الأزدي في ثقاته أنَّه رجع عن المسألة التي ذكرت عنه لما تبين له الصواب والله أعلم»، انظر الوافي بالوفيات للصفدي ٦/ ٣٠٦، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٧/ ٧.

(١) معنى كونهم معذورين أنَّهم لا إثم عليهم، وظاهر هذا القيل أنَّه عامّ في أيِّ اجتهاد سواء كان في الأصول أم الفروع، أي ولو أدّى به الاجتهاد إلى غير الإسلام من ملل الكفر والإلحاد، وظاهره أيضاً عدم التفريق بين قول الجاحظ والعنبري، مع أنّ المحكيّ عن العنبري زيادة على الإعذار أنَّ كل مجتهد - في العقليات وغيرها- مصيب، فيكون الفرق بين قوله وقول الجاحظ أن الحق عند الأخير متعيِّن إلا أن المخطئ الموصوف بما ذكر معذور غير آثم، أما العنبريّ فيقول إنَّ الحق غير متعين، والكلّ مصيب، وهو قول لا يخفى فساده على كل عاقل لظهور أن القولين المتناقضين لا يمكن أن يجتمعا في الصدق، ولذلك رده المعتزلة كغيرهم، بل تأوّل جمعٌ قولَ العنبريّ - على تقدير صحة الرواية عنه- بما يحتمله العقل وإن كان باطلاً في الشَّرع، قال إمام الحرمين في البرهان ٢/ ٨٦٠ : «وهذا لا بُدَّ أن نتكلَّف له محملاً ونبيِّن له وجهاً، ثم نزيِّفه؛ إذ لا يُظنّ بذي عقل أن يقول الاجتهادات الواقعة في أصل الملل والنحل كالاجتهادات الواقعة في حدث العالم وقدمه ووجود الصانع كالاجتهاد في المظنونات حتى يصوب فيه كل مجتهد ولو قال بهذا أحد لكان انسلالاً عن الدين بالكلية».

قال العلامة الزَّركشي في تشنيف المسامع: «وخالف الجاحظ والعنبريّ فقالا: لا يأثم المجتهد، ثم اختلف النقل عنهم، فمنهم من أطلق ذلك فشمل سائر الكفار والضلال، ومنهم من شرط الإسلام وهذا هو اللائق بهما، وقال القاضي في (مختصر التقريب): إنَّه أشهر الروايتين عن العنبري»، ويؤيده ما نقل في الحاشية السابقة عن ابن قتيبة، فراجعه.

وحكى الزركشيّ عن إلكيا الهراسي قوله: «ذهب العنبريّ إلى أن المصيب في العقليات واحد، ولكن ما تعلق بتصديق الرسل وإثبات حدوث العالم والصانع، فالمخطئ فيه غير

وهو مندفع بأنَّ الخطاب لأهل الدِّين لا لغيرهم.

نعم إذا مات هذا مشتغلاً بالنظر متردداً بين التصديق والتكذيب، فقال بعض الفضلاء بنجاته والعفو عنه، والظاهر أنَّ ذلك فيمن ينتمي إلى الإسلام ويكون من أهل القبلة.

وأنكرت طائفة خارجة عن الملة الإسلامية خلودَ أهل النَّار فيها؛ لأنَّ القوة الجسمانية متناهية في العِدَّة والمُدَّة[1]، فلا بُدَّ من فنائها، وإذا فنيت قوة الحياة وما يتبعها من الحسِّ والحركة لا يبقى العذاب، ولأنَّ دوام الإحراق مع بقاء الحياة غير معقول؛ لأنَّ الحرارة تُفْنِي الرُّطوبة تدريجاً حتى تنعدم فتتفتَّتُ أجزاء البدن، فلا تبقى الحياة فلا يدوم العذاب.

والأوَّلُ قد مرَّ دفعُه .. على أنَّه جارٍ في خلود أهل الجنة.

معذور، وأمَّا ما تعلق بالقدر والجبر وإثبات الجهة ونفيها، فالمخطئ فيه معذور، ولو كان مبطلا في اعتقاده بعد الموافقة في تصديق الرسل والتزام الملة، وبنى على ذلك أنَّ الخلق ما كلفوا إلا باعتقاد تعظيم الله تعالى، وتنزيهه من وجه، ولذلك لم يبحث الصحابة عن معنى الألفاظ الموهمة للتشبيه علما منهم بأن اعتقادهم لا تجرّ حرجاً».

وقال ابن بَرهان – وهو تلميذ الغزالي – في «الوصول إلى علم الأصول» ٢/ ٣١٤: «والصحيح ما حكاه عنه – أي العنبري – الجاحظ أنّه قال: كل ما يتعلق بخلاف أهل الملل لنا فهو ما يعتقد فيه أنّ الحق فيه من جهة واحدة، والمخالف مبطل قطعاً كمخالفة اليهود والنصارى والمجوس، أمّا الخلاف الجاري بين أهل الملة كالمعتزلة والخوارج وغيرهم فإنه يزعم أنّ الحق فيه من جهة واحدة غير أنّ المخطئ معذور فيما أخطأ».

(١) أي العدد والزَّمان.

والثاني مندفع بأنَّه مبنيٌّ على أنَّ بقاء البنية واعتدال المزاج شرط في بقاء الحياة، وهو ممنوع، وقد يخلق الله تعالى في الحيِّ قوَّةً لا تخرب معها البنية، كما خلق في السمندر[1] قوة لا يتأذَّى معها بالنَّار، وهو حيوان مأواه النَّار، وإفناء الرُّطوبة بالنار غير واجب، وقد تفنى ويخلق الله مثلها: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ﴾[النساء: ٥٦].

تتمة: [في حكم صبيان المؤمنين والكافرين]

صبيان المؤمنين مؤمنون حكماً، وصبيان الكفار كفار حكماً بالتبعية، ثم صبيان المؤمنين في الجنة بلا خلاف، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[الطور: ٢١]، وصبيان الكفار في النَّار عند الأكثر؛ لدخولهم في العمومات، ولما رُوِيَ أنَّ خديجة - رضي الله عنها - سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفالهم الذين ماتوا في الجاهلية، فقال: هم في النَّار.

وعند بعضهم: في الجنة خدم لأهلها؛ لأنَّ تعذيب من لا جُرْمَ له ظلمٌ، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[الأنعام: ١٦٤]، ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝٥٤﴾[يس: ٥٤].

---

(١) ويقال له: السمندل، وقيل: إنه غيره، وفي تاج العروس: «السمندل، كسفرجل، طائر بالهند، لا يحترق بالنار، ويقال: فيه أيضا: السبندل، بالباء، ويقال: إنه إذا هَرِمَ وانقطع نسله ألقى نفسه في الجمر، فيعود إلى شبابه».

وقيل: من علم الله أنَّه لو بلغ لآمن فهو في الجنة، ومن علم الله أنَّه لو بلغ لكفر فهو في النار.

فصل
[في تعريف الإيمان]

الإيمان عند الأصحاب هو التصديق القلبيّ بجميع ما عُلِمَ بالضَّرورة مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به من الدِّين، وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ، ووافقهم الصالحيّ وابن الرَّاونديّ[1] من المعتزلة، لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾[المجادلة: ٢٢]، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي

---

(١) أحمد بن يحيى بن إسحاق، الرواندي، أبو الحسين (.. – ٢٩٨هـ)، وفي بعض المصادر: ابن الرِّيْوَنْدِي، للخلاف في نسبته إلى «راوند» من قرى قاسان بنواحي أصبهان، أو إلى «ريوند» من قرى نيسابور، ولعل الثانية أقرب. كان في أول أمر معتزلياً، عده ابن المرتضى في الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، ثمَّ ترك الاعتزال وألحد، قيل: ألحد لفاقته، وقيل: طلب الرياسة بين أهل الاعتزال فلم يجدها، فارتدّ وألحد، قال البلخي: «قال البلخي: لم يكن في نظراء ابن الراوندي أحذق منه في الكلام، وكان في أول أمره حسن السيرة، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك لأسباب عرضت له، ولأن علمه كان أكثر من عقله»، واشتهر بعد ذلك بوضع كتب الإلحاد والزندقة والطعن في الإسلام والأنبياء والقرآن ونحو ذلك، من مصنفاته: «الدامغ» في الطعن على القرآن، و«الزمردة» في الطعن في النبوات، و«التاج» يحتج فيه على قدم العالم، و«فضيحة المعتزلة»، وألف الكثير من المعتزلة وغيرهم كالإمام الأشعري نقوضاً على كتبه وآرائه، طبع منها نقض أبي الحسين الخياط المسمى بالانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، وهو نقض لكتاب فضيحة المعتزلة، وفيه فوائد، وللدكتور عبد الأمير الأعسم دراسات حول ابن الراوندي، منها: تاريخ ابن الريوندي الملحد، جمع فيه نصوص المؤرخين والمؤلفين حوله من القرن الثالث وحتى القرن الثالث عشر، انظر طبقات المعتزلة ٩٢، والوافي بالوفيات ٣/ ١٠١، والأنساب للسمعاني ٣/ ٣١، ١١٧.

قُلُوبِكُمْ ﴾[الحجرات: ١٤]، ﴿ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾[النحل: ١٠٦]، ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾[البقرة: ٢٥].

ثم التصديق هنا بمعنى الاعتقاد البالغ حَدَّ الجزم على وجه الإذعان والقبول، بحيث يطلق عليه اسم التسليم، لا مجرَّد المعرفة والعلم كما عليه جهم بن صفوان، ونقل عن بعض الفقهاء؛ فإنَّه قد يحصل للكفار: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾ ﴾[البقرة: ١٤٦]، ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾[النمل: ١٤].

ولا يُعتبر فيه النطق بالشَّهادتين، وإلَّا لم يكن من صدق بقلبه ومنعه مانعٌ من الإقرار بلسانه مؤمناً، والإجماع على أنه مؤمن، وقال كثير باعتبار ذلك فيه، وروي عن أبي حنيفة.

ولعلَّهم تمسَّكوا بإطباق السَّلف على اعتبار ذلك عند الدخول في الإيمان، ويندفع بأنَّهم إنما اعتبروه دليلاً على التصديق لظهوره وخفاء التصديق.

وليس الإيمان مجرَّد النطق بهما كما عليه الكرامية، بناء على أنَّ الرسول والصحابة والتابعين كانوا يكتفون فيه بمجرد النطق بهما؛ لأنَّ هذا معارض بالإجماع على أنَّ المنافق كافر مع نطقه بهما، نعم هو يسمى إيماناً لغةً، ويترتَّب عليه أحكام الإيمان ظاهراً لظهوره وخفاء التصديق، فالاكتفاء بذلك هو في إجراء الأحكام الدنيوية، لا في النَّجاة الأخروية كما يدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها

عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»، وقوله: «أمرت أن أحكم بالظاهر، والله يتولَّى السرائر».

وقال الخوارج وبعض المعتزلة: هو أعمال الجوارح فعلاً أو تركاً، فرضاً أو نفلاً.

وقال أكثر المعتزلة: هو الأعمال المفترضة.

وقال أكثر السلف وجميع المحدثين ومالك والشافعي: هو مجموع الثلاثة؛ التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والطاعات بالجوارح والأركان.

تمسَّك من قال: «هو الأعمال المفترضة» بأنَّ فعل الواجبات هو الدين، لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ ﴾[البينة: ٥] ... إلى آخر الآية، والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾[آل عمران: ١٩]، والإسلام هو الإيمان؛ لأنَّه لو كان غيره لم يقبل من مبتغيه، لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ ﴾[آل عمران: ٨٥]، وبقوله عليه الصَّلاة والسَّلام: «لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن، ولا إيمان لمن لا أمانة له».

وبأنَّه لو كان الإيمان هو التصديق لم يكن النَّائم حين نومه ولا الغافل حين غفلته مؤمناً، والإجماع على أنَّه مؤمن، ولكان المصدِّق بقلبه السَّاجد للصَّنم مؤمناً، والإجماعُ على أنَّه كافر.

ويندفع الأوَّل بمنع المقدِّمة الأولى، وقولُه تعالى: ﴿ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ۝٥ ﴾[البينة: ٥] إشارة إلى الإخلاص لا إلى العبادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة،

ومنعِ الثالثة، والآية إنَّما تدل على أن من يبتغي دينا غير الإسلام لا يقبل منه، فلا تدل على المطلوب إلا إذا ثبت أنَّ الإيمان دين.

والثاني بأنَّه واردٌ على سبيل التغليظ والمبالغة في الزَّجْر عن المعاصي، حتى كأنَّ الإيمان معها بمنزلة العدم. على أنَّه معارض بالأحاديث الدالة على أنَّه مؤمن ويدخل الجنة، حتى قال صلى الله عليه وسلم لأبي ذر لما بالغ في السُّؤال عنه: «وإن زنى وإن سرق، على رغم أنف أبي ذر».

والثالثُ بأنَّ الشَّارع يعطي الحكمي حكمَ المحقَّقِ، وهو في حال النوم والغفلة مصدِّقٌ حكماً، وإلا فو مشترك الإلزام؛ لجريانه في الأعمال.

والرَّابعُ بأنَّ السُّجود للصنم علامةٌ على عدم التصديق؛ لأنَّه ينافي التصديق بأنَّه لا معبود إلا الله.

وتمسَّكَ من قال: «هو الطاعات مطلقاً»، ومن قال: «هو مجموع الثلاثة» بقوله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان بضعٌ وسبعون شعبة، أعلاها قولُ: لا إله إلا الله، وأدناها إماطةُ الأذى عن الطريق».

وهو مندفع بأنَّ المراد شعبُ الإيمان لا نفس الإيمان.

تتمة: [في من قالوا: الإيمان هو الطاعات]

من قالوا: «إنَّ الإيمان هو الطاعات» يعتبرون التَّصديق شرطاً لها لتوقفها عليه، ثم إنَّه أعظم الطاعات، فيجوز أنَّ القائلين بذلك أرادوا بالطاعات ما يشمل الطاعةَ الباطنية القلبية كالتصديق، والنَّظرَ الموصل إليه، فتكون الأعمال

الظاهرية جزءاً من حقيقة الإيمان عندهم كما صرح به سعد الدين التفتازاني، فيرجع إلى قول جمهور السَّلف والمحدِّثين.

فصل
[في إيمان المقلّد]

الجمهور على صحَّة إيمان المقلِّد، واشترطَ الشيخُ الأشعري ابتناءَ كل عقيدة من عقائد الإيمان على دليلٍ ولو إجمالياً، بأنْ لم يقتدر على تفصيل وجه دلالته، ودفع الشبه التي ترد عليه.

ودُفِعَ بأنَّه يلزمه تكفير العوامّ، وهم غالب المؤمنين.

واشترط المعتزلة ابتناءَ كلِّ عقيدةٍ على دليل تفصيليٍّ بحيث يُقتدر معه على ما ذكر، وصرَّح أبو هاشم[1] منهم بأنَّه إن عجز عن ذلك كان كافراً، قالوا: لأنَّ الواجب فيه هو العلم، وهو إمَّا عن ضرورةٍ أو دليل، ولا ضرورة، فتعيَّنَ الدَّليل.

ويُدْفَعُ بأنَّ الواجب هو الاعتقاد الجازم، وهو يحصل بالتقليد.

والمختارُ أنَّ النَّظَرَ الموصِلَ إلى العلم واجبٌ في ذاته، لا لأجل ابتناء الإيمان عليه، فتاركه عاصٍ لا كافر.

---

(١) عبد السَّلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي البصري، أبو هاشم (٢٧٧ – ٣٢١هـ)، متكلم نظار ألمعي، وهو وأبوه من رؤوس المعتزلة وأصحاب المقالات، وإليه تنسب الفرقة البهشمية الذين شاع مذهبهم في عهد بني بويه، أخذ عن أبيه أبي علي وعلماء عصره حتى برع في الكلام والمناظرة، وبلغ من حرصه على العلم أنه كان يسأل أباه نهاره وليله ما أمكنه ذلك حتى يتأذّى به، وقد تفرد بمسائل أكفره عليها بعض المعتزلة، من تصانيفه: الجامع الكبير، والجامع الصغير، والنقض على أرسطو في الكون والفساد، والعدة في أصول الفقه. انظر: طبقات المعتزلة ٩٢، وفيات الأعيان ٤/ ٣٢٨.

وحُكِيَ عن بعض أهل السنة وعن بعض المعتزلة أنَّ المكلَّف بالنَّظر هو القادر عليه دون العاجز عنه كأكثر العوام سيما النساء والعبيد.

فصل

[في زيادة الإيمان ونقصانه]

مذهب الأشاعرة والمعتزلة أنَّ الإيمان يزيد وينقص، وحُكِيَ عن الشَّافعيِّ وكثير من العلماء؛ لأنَّه لو لم يتفاوت لكان إيمان آحاد الأمَّةِ بل الفسَّاقِ منها مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة، وهو باطل، ولظاهر الكتاب والسنة: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[الأنفال: ٢]، ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾[الفتح: ٤]، ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا﴾[المدثر: ٣١]، ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴿٢٢﴾﴾[الأحزاب: ٢٢]، ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[التوبة: ١٢٤]، وعن ابن عمر - ورُوِيَ مرفوعاً أيضاً -: «لو وُزِنَ إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرجح به».

ومذهب أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء أنَّه لا يزيد ولا ينقص، واختاره إمام الحرمين؛ لأنَّه التصديق البالغ حدَّ الجزم والإذعان، ولا يُتصَوَّرُ فيه الزِّيادة والنقصان.

وقال الإمام الرازي وإمام الحرمين: إنَّ هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان، فإنْ فُسِّرَ بالتَّصديق فلا يتفاوت، وإن فُسِّرَ بالطاعات فهو يتفاوت.

فصل

[في الإسلام والإيمان]

الجمهور على أنَّ الإسلام والإيمان واحد، وصرَّح بعضهم بترادفهما لكن بمعنى رجوعهما إلى الإذعان والقبول والتسليم والانقياد لكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من الدِّين، وأنَّ كلَّ مؤمن مسلم، وليس بالعكس؛ للإجماع ودلالة النُّصوص مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾[آل عمران: ٨٥]، مع أنَّ الإيمان مقبول، وقوله تعالى: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾ ﴾[الذاريات: ٣٥ - ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ ﴾[الحجرات: ١٧].

واحتج المخالف بنحو قوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾[الأحزاب: ٣٥]، وقوله صلى الله عليه وسلم في جواب السؤال عن الإيمان: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله» ... إلى آخره، وعن الإسلام: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة ..».

ودُفِعَ الأول بأنَّ الإسلام يطلق على الاستسلام والانقياد الظاهر.

والثاني بأنَّ تغاير المفهوم في الجملة كافٍ في العطف.

والثالث بأنَّ الحديث بيان لمتعلَّق الإيمان أوَّلاً، ولشرائع الإسلام ثانياً؛ إذ قد ورد مثله في الإيمان حيث قال صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه:

«أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ فقالوا: الله ورسوله أعلم، فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمدا رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة» ... إلى آخره، وقال صلى الله عليه وسلم: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق».

فصل
[في حدّ الكفر]

الكفر قال الغزالي: «هو تكذيب النبيّ صلَّى الله عليه وسلم في شيءٍ ممّا عُلِمَ مجيئه به من الدِّين»، لكنَّه لا يشمل الكافرَ الخاليَ عن التصديق والتكذيب، ولا يشمل إبليس، وقد قال تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ٣٤﴾[البقرة: ٣٤].

وقال القاضي: «هو الجحد بالله تعالى»، وفُسِّرَ بالجهل، ورُدَّ بأنَّ الكافر قد يعرف الله تعالى ويصدِّق به، والمؤمن قد لا يعرف بعض أحكامه، فأجيب بأنَّ المراد: الجحدُ به في شيء مما عُلِمَ قطعاً أنَّه من أحكامه.

واختار السَّعد التفتازاني أنَّه: «عدم الإيمان»، فلا يرد عليه شيء مما مَرَّ، لكن يكون عدمياً.

وقال بعض الأفاضل: «هو ضدُّ الإيمان»، فيكون وجودياً، ويشمل التكذيب بشيءٍ مما عُلِمَ مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به من الدِّين، والتردد في شيء من ذلك، ونفرة النفس عمَّا عرفته من ذلك وكراهيتها له تكبراً وعناداً كحال أهل الكتاب، والمعصية التي تكون علامة على التكذيب كالسجود للصنم، وإلقاء المصحف في القاذورة، وأمَّا التي ليست كذلك فلا تكون كفراً إلا عند الخوارج، وسيأتي رده.

وقالت المعتزلة: «هو ارتكاب قبيح أو إخلال بواجب يستحق به أعظمَ العقاب».

وفيه أنَّ هذا من أحكام الكفر لا من ذاتياته، ولا من لوازمه البينة. على أنَّه إن أريد أعظم العقاب على الإطلاق لم يصدق إلا على أشدِّ أنواع الكفر، وإن أريد أعظم بالنسبة إلى ما دونه صدق على كثير من المعاصي.

وقيل: هو عند كل طائفة مقابلٌ لما فسَّروا به الإيمان، لكنَّه لايستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلاً كما سيأتي للمعتزلة، ولا على قول السَّلف ظاهراً[1].

(١) انظر تفصيل الكلام عن هذه التعاريف في شرح المقاصد ٢/ ٢٦٨.

فصل
[في حكم أهل القبلة]

جمهور المتكلمين والفقهاء على أنَّ أهل القبلة كلهم مؤمنون لا كفار، وإن خالفوا الحق في بعض العقائد، كالمجسِّمة والمعتزلة والمجبرة والمرجئة والروافض والخوارج، ما لم يخالفوا في حكمٍ من ضروريَّات الدِّين، كحدوث العالم، وعلم الله تعالى بالجزئيات، وحشر الأجساد؛ لأنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم لم يبحث عن اعتقاد من حَكَمَ بإسلامه في تلك العقائد، ككون الباري في جهة، وكونه يعلم الأشياء بعلم، أو يعلمها بذاته، وكون العبد موجداً لفعله، أو الموجد له هو الله تعالى، وكونه تعالى تصح رؤيته أو لا، وأمَّا عدم بحثه صلى الله عليه وسلم عن اعتقاده فيما هو من ضروريَّات الدِّين فللاكتفاء بظهور دليله ولو إجمالياً.

وتحامق المعتزلة فكفَّروا بعضَ الأصحاب بإثباتهم الصِّفات القديمة، وإنكارهم كون العبد فاعلاً لفعله، ونسبتهم فعل العبد إلى الله، وقولهم بقدم القرآن، وبخروج صاحب الكبيرة من النار، فكفَّر بعضُ الأصحاب المعتزلةَ في نفي الصفات، وإنكار إيجاد الله لفعل العبد، وقولهم بخلق القرآن، وإنكارهم أنَّ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وقولهم: «المعدوم شيءٌ» بمعنى ثابت متقرِّر في الأزل.

وقال بعض الأصحاب والمعتزلة بكفر المجسمة لقولهم بأنَّه تعالى جسم، وفي جهة.

وبعضهم يكفِّر الرَّوافض والخوارجَ لقدحهم في أكابر الصحابة.

وقال قدماء المعتزلة بكفر المجبرة لقولهم: إن العبد لا اختيار له في فعله أصلاً.

وتمسَّكوا في جميع ذلك بأنها تستلزم لوازم كفر، وهو مندفع بمنع اللُّزوم في بعضها، ومنع كون اللازم كفراً في بعضها.

فصل
[في أن الكفر أيضاً يزيد وينقص]

الكفر يزيد وينقص؛ لأنَّه لو لم يكن كذلك لكان كفر المتردِّد مساوياً لكفر الجازم بالتكذيب، بل لكُفْرِ مدَّعي الألوهية لنفسه فقط كفِرْعَون، وهو باطل، ولقوله تعالى: ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا ﴾[التوبة: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا ﴾[آل عمران: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ ﴾[التوبة: ١٢٥]، في مقابلة قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾[التوبة: ١٢٤].

فصل
[في حكم من لم تبلغه الدعوة]

من لم تبلغه دعوة الرَّسول أصلاً ليس بمؤمن ولا كافر؛ لعدم أحكامٍ شرعية عنده يتعلق بها إيمانه أو كفره، ولعدم تكليفه أصلاً، وعدمِ تبعيَّته لمكلَّف، ومأواه الجنة تفضلاً لا ثواباً.

ومن بلغته دعوة رسولٍ لم يُرْسَل إليه من أهل الفترة كالعرب بعد انقطاع شريعة إسماعيل عليه السَّلام، وقبل وجود شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، إذا بلغتهم دعوة موسى أو غيره، فجمهور الأشاعرة من المتكلِّمين والأصوليِّين والفقهاء الشَّافعية على أنَّهم غير مكلفين أصلاً، بمنزلة من لم تبلغه دعوة رسول أصلاً، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾[الإسراء: ١٥]، أي وما كنا معذِّبين أحداً حتى نبعث إليه رسولا، ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[النساء: ١٦٥]، بأن يقولوا: ﴿رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾[طه: ١٣٤] ... إلى آخر الآية.

وقال جماعة: إنَّهم مكلَّفون بأصول الدِّين دون فروعه، فمَنْ لم ينظر في صِحَّة تلك الدَّعوة كان معرضاً عنها، فهو كافر، ومن نظر ولم يعتقد صحَّتَها فهو كافر لما صَحَّ من تعذيب جماعة من أهل الفترة، واختاره النووي من الشافعية.

ودُفِعَ بأنَّ ما صَحَّ من تعذيبهم خبر آحاد، لا يعارض القطعَ بعدم التعذيب، أو لخصوصيةٍ فيهم علمها الله ورسوله.

ولـمَّا حكَّمَت المعتزلةُ العقلَ قالوا: من اعتقد منهم صواباً، وعمل صالحاً، فهو من أهل الجنة، ومن لا فهو من أهل النَّار.

فصل
[في حكم مرتكب الكبيرة]

الكبيرة لا تُخرج فاعلَها من الإيمان عند الجمهور؛ لأنَّها لا تنافي التصديق، وللآيات والأحاديث النَّاطقة بإطلاق المؤمن على العاصي، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾[البقرة: ١٧٨]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا ﴾[التحريم: ٨]، ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ ﴾[الحجرات: ٩]، ولإجماع الأمَّة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم على الصَّلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، وعلى الدُّعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر، ولو لم يكونوا مؤمنين لم يجز ذلك باتفاق الكلّ.

وقالت المعتزلة: إنَّها تخرجه من الإيمان ولا تدخله في الكفر، فيكون واسطة؛ لأنَّ فسقه مجمعٌ عليه، وإيمانه مختلف فيه، فقيل: مؤمن كما عليه أهل السنة، وقيل: كافر كما عليه الخوارج، وسيأتي، فنأخذ بالمجمع عليه ونترك المختلف فيه، ولأنَّه ليس مؤمنا لقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤۡمِنٗا كَمَن كَانَ فَاسِقٗا ﴾[السجدة: ١٨]، وقوله عليه الصَّلاة والسَّلام: «لا يزني الزَّاني وهو مؤمن»، ولا كافراً لأنَّ السلف كانوا لا يُجْرُون عليه أحكامَ المرتدِّين، وكانوا يدفنونه في مقابر المسلمين.

ويندفع الأوَّل بأنَّه إحداثٌ لقولٍ مخالف لما أجمع عليه السَّلف من عدم المنزلة بين المنزلتين.

والثاني بأنَّ المراد بالفاسق في الآية الكافر، والحديثُ واردٌ على سبيل التغليظ كما مرَّ.

وقال الخوارج: كلُّ معصيةٍ ولو صغيرة تُخْرِجُ فاعلَها من الإيمان، وتدخله في الكفر؛ للنُّصوص الظَّاهرة في أنَّ الفاسق كافر، كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾[المائدة: ٤٤]، ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾[النور: ٥٥]، وقوله عليه الصَّلاة والسَّلام: " من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر"، وفي أنَّ العذاب مختصٌّ بالكافر كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٤٨﴾﴾ [طه: ٤٨]، ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٢٧﴾﴾[النحل:٢٧].

وهو مندفع بأنَّها متروكة الظواهر للنُّصوص القاطعة على أنَّ مرتكب الكبيرة ليس بكافر، وللإجماع المنعقد على ذلك قبل ظهور المخالفين.

هذا وقد أُوْرِدَ على جمهور السَّلف والمحدِّثين أنَّه لو كانت الطاعات جزءاً من حقيقة الإيمان كما قالوا لكان فاعلُ الكبيرة غيرَ مؤمن عندهم أيضاً، لكنَّهم يقولون بأنَّه مؤمن.

ودُفِعَ بأنَّها جزءٌ كماليٌّ، لا جزء حقيقي، وبأنَّ الإيمان يُطْلَقُ على التَّصديق كما يُطْلَقُ على المجموع، فإذا انتفى المعنى الثاني بقي المعنى الأوَّل.

فصل

[في فاعل الكبيرة إذا مات]

فاعل الكبيرة من المؤمنين إذا مات من غير توبةٍ لا يُخَلَّدُ في النَّار إن دخلها، بل لا بُدَّ من دخوله الجنة خالداً فيها أبداً عند الجمهور؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾﴾[الزلزلة: ٧]، والإيمان عمل خير لا يمكن أن يرى جزاءه قبل دخول النَّار، ثم يدخل فيخلد فيها؛ لأنَّه باطل بالإجماع، ولقوله تعالى في الجنة: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴿٤٨﴾﴾[الحجر: ٤٨]، فتعيَّن الخروجُ من النَّار، ولدخوله في عموم آيات الوعد للمؤمنين بالجنة على وجه الخلود الأبديِّ، ولأنَّ الخلود في النَّار جزاء الكافر، فلو جُوزي به غيرُه كان زيادةً على قدر الجناية، فلا يكون عدلاً.

وقالت الخوارج والمعتزلة: لا بُدَّ من دخوله النَّار وخلوده فيها أبداً، أمَّا عند الخوارج فلأنَّه كافر، بل فاعل المعصية ولو صغيرةً كافر عندهم، وقد مرَّ بطلانه، ويلزمهم أنَّ نظرة واحدة إلى أجنبية تحبط جميعَ الطَّاعات ظاهرةً وباطنةً، وهو خلاف الإجماع.

وأما عند المعتزلة فلأنَّه يستحقُّ العقابَ الَّذي هو مَضَرَّةٌ خالصةٌ دائمة، فينافي استحقاقَ الثَّواب الذي هو منفعة خالصة؛ وللنُّصوص الدَّالة على الخلود كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾[النساء: ٩٣]، ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾[النساء: ١٤]، و ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ

ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾﴾[البقرة: ٨١]، ﴿وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ ﴿١٤﴾ يَصۡلَوۡنَهَا يَوۡمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمۡ عَنۡهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾﴾[الانفطار: ١٤ – ١٦].

والأوَّل مندفع بمنع الاستحقاق بمعنى الاستيجاب، ومنع قيد الدَّوام.

والثاني مندفع بتأويل الآيات، فالمراد: من يقتل مؤمناً لكونه مؤمناً، وذلك لا يكون إلا كافراً، وكذا من تعدَّى جميع الحدود، ومن أحاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب، ولو سُلِّم فالخلودُ قد يُسْتعمل في المكث الطويل، كقولهم: «سجنٌ مخلَّد، ووقفٌ مخلد، وخَلَّدَ الله مُلْكَه»، والفُجَّار هم الكفار: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَفَرَةُ ٱلۡفَجَرَةُ ﴿٤٢﴾﴾[عبس: ٤٢].

فصل

[في العفو عن الكافرين]

لا يعفو الله عن الكفر إذا مات صاحبه عليه بإجماع المسلمين، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ﴾[النساء: ٤٨]، ويجوز العفو عنه عقلاً عندنا؛ لأنَّ العقاب عليه حقه تعالى، فله إسقاطه.

وقالت المعتزلة: يمتنع؛ لأنَّ قضية الحكمة التفرقةُ بين المسيء والمحسن، ولأنَّ الكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة، فلا يحتمل العفو، ولأنَّ الكافر يعتقده حقاً ولا يطلب عفواً، فلم يكن العفو عنه حكمةً، ولأنَّه اعتقاد الأبد فيوجب جزاءَ الأبد.

ويندفع الأوَّل بمنع كون التفرقة قضية الحكمة؛ لجواز أن يكون في التسوية حكمة خفيَّة لا نعلمها، ولو سُلِّمَ فيجوز التفرقة بغير تعذيب المسيء كحرمانه من الثواب دون المحسن.

والثَّاني بمنع أنَّ كونه نهاية الجناية غير محتمل للإباحة يقتضي عدم احتمال العفو؛ لجواز أنَّ نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية الذي لا يحتمل الإباحة.

والثَّالث بمنع أنَّ كون العفو حكمة متوقف على طلبه.

والرَّابع بمنع ذلك الإيجاب.

فصل

[في العفو عن الكبائر]

ويجوز العفوُ عن الكبيرة ولو مات صاحبها بدون توبة عقلاً وسمعاً؛ لأنَّ العقاب عليها حقه تعالى، فله تركه، ولقوله تعالى: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[النساء: ٤٨] ، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾[الزمر: ٥٣]، ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾[الرعد: ٦].

وقال المعتزلة: لا يجوز العفو عنها بلا توبة؛ لأنَّ العبد إذا عَلِمَ أنَّه لا يعاقب على ذنبه كان تقريراً للمذنب على الذنب، وإغراءً لغيره عليه، وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل، وللآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة.

ويندفع الأوَّل بأنَّ مجرَّد تجويز العفو لا يقتضي ظنَّ عدم العقاب فضلاً عن علمه، كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجِّح جانبَ الوقوع بالنسبة إلى كل واحد، وكفى به زاجراً.

والثاني بأنَّها على تقدير عمومها إنَّما تدلُّ على الوقوع دون الوجوب، وبأنَّه قد كثرت النُّصوص الواردة في العفو كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾[الزمر: ٥٣]... إلى آخر ما مرَّ، وكقوله تعالى: ﴿ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾[الشورى: ٢٥]، ﴿ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴾[المائدة: ١٥]، فتُخْرِجُ المذنبَ المغفورَ له عن عمومات الوعيد، وبأنَّ الخُلْفَ في الوعيد كرم؛ لأنَّ الكريم إذا وعد عبده المؤمن جاز أن يكون إيعاده مقيداً بالمشيئة، وترك إظهاره للتهديد، فلا خلف في الحقيقة.

وبالجملة، يعفو عن البعض ويعذب بالبعض عملاً بأدلة العفو وأدلة الوعيد.

وقالوا: لا يجوز العقاب عليها بعد التَّوبة؛ لأنَّه بعدها ظلم، ولأنَّه وعد بقبول التوبة في نحو قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾[الشورى: ٢٥].

ويُدفع الأوَّلُ بأنَّ تصرُّفَ الحكم العدل في ملكه لا يوصف بالظلم أصلاً.

والثَّاني بأنَّه لا يقتضي القطع بذلك؛ لقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾[التحريم: ٨]، فجعل التكفير بعد التوبة مرجواً.

فصل

[في العفو عن الصغائر]

ويجوز العفو عن الصَّغيرة والعقابُ عليها عند الجمهور، سواء اجتنب فاعلُها الكبائرَ أوْ لا، وسواءٌ تاب فاعلُها أوْ لا؛ لعموم النُّصوص الواردة في العفو، والنصوص الواردة في العقاب كقوله تعالى: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[النساء: ٤٨]، فمغفرة الصغيرة مقيَّدة بالمشيئة، وقولِه تعالى: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ﴾[آل عمران: ١٢٩] ، وهو شاملٌ للصغيرة، وقولِه تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ﴾[الكهف: ٤٩]، والإحصاء إنَّما يكون للحساب والمجازاة.

وذهب جماعة من الفقهاء والمحدثين والمعتزلة إلى أنَّه إذا اجتنب الكبائر لم يَجُزْ سمعاً عقابُه على الصغائر قطعاً، لقوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾[النساء: ٣١].

ودُفِعَ بأنَّه لو قُطِعَ بتكفيرها حينئذٍ لكانت له في حكم المباح، وذلك نقضٌ لعرى الشريعة، فالمعنى في الآية: نكفِّر عنكم سيئاتكم إن شئنا، وقال بعض الفضلاء في تفسيره: نكفر عنكم سيئاتكم بالطاعة.

وذهبت المرجئة إلى أنَّه لا عقاب على معصية مع وجود الإيمان، كما أنَّه لا ثواب على طاعة مع وجود الكفر، وهو باطل بالإجماع وبالنُّصوص الواردة في العقاب على المعصية، وأمَّا عدم الثواب على الطاعة مع وجود الكفر فلأنَّه يحبط الأعمال، ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ ﴾[التوبة: ١٧].

فصل

[في التوبة وشروطها]

التوبة نَدَمُ العبد على معصيته من حيث إنَّها معصية، وهو تأسُّفه وتحسُّره وتحزُّنه على فعلها لمخالفته أمر ربه.

وإنَّما يتحقق بإقلاعه عنها إنْ كان متلبساً بها وأمكنه تركها، وعزمِه على عدم العود إليها لو قَدَرَ على فعلها، وتداركِ ما يُمْكِنُ تداركُه من الحقِّ الناشئ عنها كردِّ المغصوب وقضاء الصلاة.

وقال المعتزلة: يكفي في النَّدم اعتقادُ أنَّه أساء، وأنَّه لو أمكنه ردُّ المعصية لرَدَّهَا؛ لأنَّ أهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن، ولأنَّ العاصي مكلَّفٌ بالتوبة دائماً، وقد لا يمكنه تحصيل الحزن، وقد يمنع ذلك.

واعتقد عوامُّهم أنَّه يكفي مجرَّدُ قول العاصي: تبت ورجعت، وعليه عملُ عوامِّ الأمة اليومَ، وليس بشيء.

وهي واجبة عندنا بالشَّرع لقوله تعالى: ﴿ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾[النور: ٣١]، ﴿تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾[التحريم: ٨]، ونحو ذلك.

وبالعقل عند المعتزلة لما فيها من دفع ضررِ العقاب، ولأنَّ النَّدم على فعل القبيح من مقتضيات العقل الصحيح، وهو مبني على تحكيمهم العقل.

فصل

[في العفو بالشفاعة]

يجوز العفو عن المعصية ولو كبيرةً بالشفاعة من الأنبياء وغيرهم من الأخيار؛ لما استفاض واشتهر من الأخبار، كقوله عليه الصلاة والسلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، ويروى: «ادَّخرت شفاعتي».

وأمَّا حديث: «لا تنال شفاعتي أهلَ الكبائر من أمتي» فقال بعض الفضلاء: موضوعٌ باتفاق، وعلى تقدير صحته محمولٌ على من ارتدَّ منهم، وقد استدلَّ بقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾[محمد: ١٩] ، أي لذنوبهم، وهي تَعُمُّ الكبائرَ، وبقوله تعالى في حق الكفار: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ۝٤٨﴾[المدثر: ٤٨]، فإنَّه مسوق في تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم، ولو كان عدم نفعها غيرَ مختصٍّ بهم لما سيق هذا الكلام في ذلك المساق.

وقال المعتزلة: إنَّما تُقْبَلُ الشَّفاعة في رفع الدَّرجات، بناء على قولهم: إنَّ فاعل الكبيرة بدون توبة يجب تخليده في النار، فلا تقبل في حقه شفاعةٌ كالكفَّار، والتائب وفاعل الصغيرة المجتنب عن الكبيرة يجب العفو عنهما بالتَّوبة والاجتناب، فلا معنى للشفاعة في حقهما لرفع العقاب، فتعيَّن أنْ تكون الشفاعة المقبولة لرفع الدرجات دون رفع العقاب، وقد مَرَّ بطلان قولهم.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا﴾[البقرة: ٤٨] ... إلى آخر الآية، ﴿لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞ﴾[البقرة: ٢٥٤]، ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ ۝١٨﴾[غافر: ١٨]، ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ۝٤٨﴾[المدثر: ٤٨]،

وهو مندفع بأنَّها بعد تسليم عمومها الأزمانَ والأحوالَ يجب تخصيصُها بالكفار جمعاً بين الأدلة، وإلا فهي مشتركة الإلزام؛ لأنَّها لو سُلِّمَ عمومُها من كلِّ وجه لأفادت عدمَ الشَّفاعة في رفع الدرجات أيضاً.

تتمة: [خلاصة في ما لا يجوز العفو عنه وما يجوز]

عُلِمَ ممَّا مرَّ أنَّه لا يجوز العفوُ عن الكفر إلا بالدُّخول في الإسلام، ويجوز العفو عن الكبيرة والصغيرة بمحض الفضل وبالتَّوبة وبالشفاعة، وعن الصغيرة باجتناب الكبيرة وبفعل بعض الطاعات ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾[هود: ١١٤].

الكلام في الإمامة

فصل

[في حدّ الإمامة وحكمها]

الإمامة: رياسةٌ عامَّة في أمور الدِّين والدُّنيا خلافةً عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ونَصْبُ الإمام واجبٌ على النَّاس سمعاً عندنا؛ لإجماع الأمَّة حتى قدَّموه على دفنه صلى الله عليه وسلم، ولأنَّه لا يتمُّ الواجب من إقامة الحدود وسدِّ الثغور وتجهيز الجيوش ونحو ذلك إلا به.

وعقلاً عند المعتزلة؛ لأنَّه لدفع الضَّرَرِ، وهو واجب عقلاً، ويُدفع بأنَّه مبني على تحكيمهم العقل.

وواجبٌ على الله تعالى عند الشيعة لكونه لطفاً محضاً محصِّلاً للمعرفة، مقرِّباً إلى الطاعة، مبعداً عن المعصية، فكأنَّهم يوافقون المعتزلة في إيجابهم على الله ما يستحسنه العقل من الأفعال، وقد مرَّ أنَّه لا يجب على الله شيء.

وقالت الخوارج: لا يجب أصلاً لما فيه من إثارة الفتنة، ودُفِعَ بأنَّ فتنة عدمه أشدُّ من فتنة وجوده.

فصل

[في شروط الإمامة]

شرط الإمامة: البلوغ، والعقل، والإسلام، والحرِّية والذكورة، والعدالة، وزاد الجمهور: الشَّجاعة، والاجتهاد في الأصول والفروع، وإصابة الرأي، وكونه قرشياً.

ولو لم تتوفَّر تلك الشروط جاز تنفيذ الأحكام ممَّن يُوَلّى أو يتولَّى بالتغلُّب وقوة الشوكة.

وزاد الشيعة: أن يكون هاشمياً بل علوياً، وإن كان عالماً بجميع الأحكام الدينية، ودُفِعَ بأنَّ ذلك مخالف للإجماع، ولا حجة لهم عليه.

وأن يكون أفضلَ أهل زمانه لأنَّ تقديم المفضول مع وجود الفاضل قبيح عقلاً، وتقديمُ أحد المتساويين ترجيحٌ بلا مرجِّح، وهو مبنيٌّ على تحكيمهم العقل، - ونُقِلَ ذلك عن الأشعريِّ - لتوقُّف حصول الغرض من نصبها عليه، وللقياس على النبوَّة، ودُفِعَ بأنَّه قد يكون المفضول أقدرَ على القيام بواجبات الإمامة من الفاضل.

وأن يكون معصوماً قياساً على النُّبوة، ولأنَّه تجب إطاعته، ولأنَّ المعصية ظلم، وعهد الإمامة لا يناله الظالمون.

ودُفِعَ الأوَّلُ بالفرق، والثاني بأنَّه إنَّما تجب إطاعته فيما وافق الشرع، والثالث بأنَّ المراد بالعهد في قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة:١٢٤] عهدُ النبوَّة خاصة.

وأمَّا اشتراط المعجزة والعلم بكل شيء حتى المغيَّبات والحِرَف والصِّناعات، وطبائع الأغذية والأدوية، وعجائب البرِّ والبحر، والسَّماء والأرض، فمِنْ خرافات الغلاة من الرَّوافض.

فصل
[في كيفية انعقاد الإمامة]

تنعقد الإمامة بالنَّصِّ من رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو من الإمام السَّابق بالإجماع، وببيعة أهل الحلِّ والعقد من الأمَّة بالإجماع قبل ظهور المخالفين؛ إذ قد انعقدت لأبي بكر رضي الله عنه بالبيعة من غير نكير، فصار ذلك إجماعاً على انعقادها بها.

ولو وقعت البيعة من واحدٍ من أهل الحلِّ والعقد كَفَتْ كما وقع من عبد الرحمن ابن عوف لعثمان رضي الله عنهما، وقال بعض الأصحاب: يجب أنْ يكون ذلك بمشهد بيِّنةٍ عدول كَفًّا للخصام في ادِّعاء من يزعم عقد الإمامة له سراً قبل من عُقِدَ له جهراً.

وقالت الشيعة: لا تثبت إلا بالنَّصِّ؛ لأنَّه قد يخفى على أهل البيعة بعضُ الشُّروط كالعصمة والأفضلية ومعرفة الدِّين كلِّه، ولأنَّه ليس إليهم تولية مثل القضاء، فلا يكون إليهم تولية الرياسة الكبرى، ولأنَّ فيها إثارة الفتنة، ولأنَّ من اختاروه يكون خليفةً منهم لا من الله ورسوله.

ودُفِعَ الأوَّل بمنع الاشتراط وبمنع الخفاء، والثاني بأنَّ عدم تفويض القضاء ونحوه إليهم إنَّما هو لوجود الإمام، والثالث بأنَّه لا فتنة عند الإذعان للحق واعتبار الترجيح، ولو سُلِّمَ فعند عدم النَّصِّ تكون فتنة عدم الإمام أشدَّ من فتنة النزاع في تعيينه، والرَّابع بأنَّ من اختاروه يكون خليفة الله ورسوله كما

أنَّ الوجوب بشهادة الشَّاهد وقضاء القاضي يكون حكمَ الله تعالى، لا حكم الشَّاهد والقاضي.

وقال الزيدية: تثبتُ بالدَّعوة أيضاً، بأنْ يقوم من هو أهلٌ للإمامة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويدعو الناس إلى إتباعه، ووافقهم الجُبَائيُّ[1] من المعتزلة، ولا مستند له يعتمد عليه.

---

(١) محمد بن عبد الوهاب الجبائي البصري، أبو علي (٢٣٥ - ٣٠٣هـ)، من أئمة الكلام والمناظرة، وشيخ المعتزلة في وقته، عد في رجال الطبقة الثامنة منهم، قيل: إنه الذي سهّل الكلام ويسّره، أخذ عن أبي يعقوب الشحّام، وكان فطناً ذكياً نبيلاً واسع العلم، وعنه أخذ الإمام الأشعري في أول أمره - وكان أبو علي زوجَ أمه -، ثم فارقه بعد نظر ومناظرة، وكتب في الرد عليه، ومن تصانيفه: الأصول، والنهي عن المنكر، والتعديل والتجوير، والنقض على ابن الراوندي، انظر: طبقات المعتزلة ٨٠، سير الذهبي ١٤/ ١٨٣.

فصل

[في الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم]

الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضي الله عنه، لإجماع أهل الحِلِّ والعقد على خلافته، وذلك أنَّ الصَّحابة اجتمعوا وتنازعوا في الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم، حتى قال بعض الأنصار للمهاجرين: منّا أمير ومنكم أمير، فقال أبو بكر رضي الله عنه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الخلافة في قريش»، فأذعنَ الأنصار لذلك.

وأجمعت الصحابة على جعلها في أبي بكر وعليٍّ والعباس، ثم اختار معظمُهم أبا بكرٍ وبايعوه، وقال العباس لعلي: امدد يدك أبايعك، حتى يقول النَّاس: بايع عمُّ رسول الله ابنَ عمِّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا يختلف فيه اثنان.

ورُوِيَ أنَّ الزُّبير رضي الله عنه سَلَّ السَّيْفَ وقال: لا أرضى بخلافة أبي بكر، وقال أبو سفيان: أرضيتم يا بني عبد مناف أن يليَ عليكم تيمي، يعني أبا بكر.

وبعد هذا كله استقرَّ رأيُ الكلِّ على خلافة أبي بكر، وبايعه عليٌّ وسائرُ المتخلِّفين، وانقادوا لأوامره وصلُّوا معه الجُمَع والأعياد، فصار ذلك إجماعاً على خلافته.

ولم يوجد نصٌّ من رسول الله صلى الله عليه وسلم على خلافة أحد، ولو كان لظهر؛ لتوفُّر الدواعي إلى إظهاره، نعم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

في مرضه: «ايتوني بكتاب وقرطاس أكتب كتاباً لا يختلفُ فيه اثنان»، ثم قال: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر».

ورُوِيَ: «اكتب لأبي بكر كتاباً» .. الحديث، واستخلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصَّلاة.

فقال عليٌّ: رَضِيَك رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لديننا، فرضيناك لدنيانا.

ثم عمر رضي الله عنه؛ لأنَّ أبا بكر قبل موته أملى على عثمان كتاب عهده لعمر، وأَمَرَ النَّاس أن يبايعوا لمن في الصحيفة، فبايعوا حتى مَرَّتْ بعليٍّ فقال: بايعنا لمن فيها وإن كان عمر، فاجتمع له النَّصُّ من الإمام السَّابق والبيعةُ من أهل الحِلِّ والعَقْد.

ثم عثمان رضي الله عنه؛ لأنَّ عُمَرَ قَبْل استشهاده ترك الخلافة شورى بين ستةٍ؛ عثمان، وعلي، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة بن الزبير، وسعد بن أبي وقاص، ثم فَوَّضَ خمستُهم الأمرَ إلى عبد الرَّحمن، ورضوا بحكمه، فاختار عثمانَ وبايعه بمحضر من الصَّحابة، فبايعوه.

ثم عليٌّ رضي الله عنه؛ لأنَّه بعد استشهاد عثمان اجتمع كبار المهاجرين والأنصار على عليٍّ وبايعوه، وبعد استشهاد عليٍّ انتقلت إلى ابنه الحسن، وبعد ستة أشهر سَلَّمَ الأمر إلى معاوية، وسَدَّ باب الفتنة، وصارت مُلْكاً عَضُوْضًا، كما أخبر به الصَّادق صلى الله عليه وسلم.

وخالفت الشيعة فقالوا: الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو عليٌّ، وادَّعوا وجودَ النَّصِّ على إمامته إجمالاً وتفصيلاً، أمَّا الأوَّلُ فلأنَّه كانت عادته صلى الله عليه وسلم الاستخلاف على المدينة إذا غاب عنها، وشفقته وحرصه على انتظام أمر الأمة يقضي بالاستخلاف عليها، فكيف لا يستخلف على الأمَّة عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها إلى الدنيا.

وأمَّا الثاني فلنحو قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾[الأنفال: ٧٥]، وقوله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه» وقوله لعليٍّ: «أنت منِّي بمنزلة هارون من موسى»، وقَدَحُوا في أبي بكر علماً وقضاءً، وأنكروا ثبوت الخلافة بالبيعة.

والكلُّ مردودٌ، أمَّا الأول فيجوز أنَّ النَّبيّ صلى الله عليه وسلم اكتفى عن النَّصِّ على الخلافة بعلمه أنَّ الصحابة يقومون بتعيين الخليفة، ولو سُلِّمَ فلا يلزم أن يكون على عليٍّ بخصوصه.

وأمَّا أولوية بعض الأرحام ببعض في كتاب الله، وقوله صلى الله عليه وسلم: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه»، و «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» فبمنع كونه نصاً في خلافة عليٍّ على الأمة.

وأمَّا قدحهم في أبي بكر فبقوله صلى الله عليه وسلم: «اقتدوا بالذين من بعدي، أبي بكر وعمر».

وأمَّا إنكارهم ثبوت الخلافة بالبيعة فبالإجماع على انعقادها بها كما مَرَّ.

وقالوا - سيما الإمامية منهم- : الإمام بعد عليٍّ هو الحسنُ، ثم أخوه الحسين، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصَّادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد القائم المهدي المنتظر، وقد اختفى خوفاً من أعدائه، وسيظهر فيملأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، ويدَّعون أنَّه ثبت بالتواتر نصُّ كلِّ سابقٍ منهم على اللاحق، وأنَّ النَّبي صلى الله عليه وسلم قال في الحسين رضي الله عنه: «ابني هذا إمامٌ ابنُ إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة، تاسعُهم قائمهم».

ولا حامل لهم على تلك الأعاجيب إلا غلبة التعصب، وقال السعد التفتازاني: كيف لم تبلغ هذه المتوتراتُ زيدَ بن عليٍّ، مع جلالة قدره، بعد مائة سنة، وبلغت آحادَ الرَّوافض بعد سبعمائة[1].

(١) انظر شرح المقاصد ٢/ ٢٩٧.

خاتمة

[في ظهور المهدي في آخر الزَّمان]

قد وردت الأحاديث الصحيحة في ظهور إمامٍ من ولد فاطمة الزهراء رضي الله عنها، يملأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما مُلِئت جوراً وظلماً، فذهب العلماء إلى أنَّه إمام عادلٌ من ولد فاطمة، يخلقه الله متى يشاء، ويبعثه نصرةً لدينه.

وزعمت الإمامية من الشيعة أنَّه محمد بن الحسن العسكري، اختفى عن الناس خوفاً من الأعداء، ولا استحالة في طول عمره كنوحٍ ولقمانَ وعيسى عليهم السَّلام.

وفي «ينابيع المودة» لبعض الشيعة[1] أنَّ نرجس أمّ المهدي كانت أمةً لحكيمة عمة الحسن العسكريّ، فوهبها له، فولدته له ليلةَ نصف شعبان سنة

---

(١) كتاب «ينابيع المودة لذي القربى» من تأليف الشيخ سليمان بن إبراهيم البلخي القندوزي الحنفي النقشبندي، من رجال القرن الثالث عشر الهجري، لم يكن من رجال الشيعة كما ذكر جميع من ترجم له، وقد ذكر في مقدمة كتابه الكتب التي اعتمد عليها، وصرح باعتماده على ما كتبه المحدثون من أهل السنة في فضائل آل البيت كابن حنبل وأبي نعيم الأصفهاني والدارقطني وابن حجر الهيتمي والعسقلاني والسيوطي وغيرهم، غير أنه صرّح باعتماده على مناقب الإمام علي لابن المغازلي، وقد ذكر الحافظ ابن النجار في ذيل تاريخ بغداد ٤/ ٤٩ أنه «كان كثير الغلط، قليل الحفظ والمعرفة»، وقال ابن تيمية في منهاج السنة ٧/ ١٥: إنه قد اجتمع في كتاب ابن المغازلي من الأحاديث الموضوعات ما لا يخفى أنه كذب على أدنى من له معرفة بالحديث، وإنه ممن لا يحتج بحديثه، هذا مع ما ذكره الذهبي وغيره من صحة سماعه، وباعتماده أيضاً على كتاب اسمه «المناقب» لمؤلف مجهول!، وباعتماده كذلك على «فرائد السمطين في فضائل المرتضى والزهراء

خمس وخمسين ومائتين، ثُمَّ جاءت حكيمة بعد أيام وسألت أباه عنه، فقال: يا عمةُ استودعناه الله الذي استودعتْه أمُّ موسى.

وأنكر ذلك سائر الفرق؛ لأنَّه ادعاءُ أمرٍ مُسْتَبْعَدٍ جداً في هذه الأمَّة القصيرة الأعمار، من غير دليل ولا أمارة عليه، ولأنَّ اختفاء إمامٍ هذا القدر من الأعوام بحيث لا يظهر منه إلَّا الاسم بعيدٌ جداً، ولأنَّ إمامته مع هذا الاختفاء عبثٌ؛ لأنَّ المقصود من الإمامة حفظ الشريعة، ودفع الجور، ولا معنى لخوفه في الزَّمان السابق دون الزَّمان اللَّاحق.

والسبطين» لمحمد بن إبراهيم الجويني الحمويني الشافعي، وما هو بشافعي، إذ كتابه يفيض بتقرير آراء الشيعة في الإمامة والأئمة، وهو من تلاميذ والد المحقق الحلي ونصير الدين الطوسي، وقد عده العاملي في أعيان الشيعة، وقال الذهبي: شيخ خراسان، كان حاطب ليل.

واعتمد القندوزي أيضاً – دون أن يذكر هذا في مقدمته – على النقل عن «المحجة فيما نزل في القائم بالحجة» للشيخ هاشم البحراني، وهو من أعيان الشيعة، وعلى النقل من غيره ممن يتوقف في توثيقهم عند أهل السنة.

ثم قال القندوزي في آخر مقدمته: «فالمؤلف الفقير إلى المنان سليمان بن إبراهيم المعروف بخواجه كلان ... ألف هذا الكتاب آخذاً من هؤلاء الكتب المذكورين ومن كتب علماء الحروف!»، وبعد هذا – وهو غيض من فيض – ليس بغريب أن يأتي بالأخبار المنكرة والأحاديث المختلقة من كان هذا نهجه في تأليفه.

ولما حوى كتابه ما يوافق هوى الشيعة اعتنوا بكتابه، فطبعوه مراراً، وترجم إلى الفارسية، وعُد من مصنفات الشيعة، قال في «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» ٢٥/ ٢٩٠: «والمؤلف وإن لم يُعْلَمْ تشيعه لكنه غنوصي، والكتاب يعد من كتب الشيعة».

انظر أيضاً: هدية العارفين ١/ ٤٥٥، ينابيع المودة ١/ ٦ وما بعدها، سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٧٢، الأعلام للزركلي ١/ ٦٣.

وما ذكر في «ينابيع المودة» قد ينافي ما ذُكِرَ عنهم من أنَّ اختفاءه كان خوفاً من الأعداء.

ووردت الأحاديث أيضاً في نزول عيسى عليه السلام، وأمَّا اجتماعه بإمام الأئمة حينئذٍ، وصلاته معه إماماً أو ماموماً، فقال السعد: «لم يرد فيه شيء يصلح للتعويل عليه».

ووردت في خروج الدَّجال وأنَّ عيسى يقتله، وفي خروج يأجوج ومأجوج بعد قتل الدَّجال، وفي طلوع الشمس من مغربها، وأَوَّلَه بعضُ الفلاسفة بانعكاس الأمور وجريانها على غير ما ينبغي.

ووردت في غير ذلك من أشراط الساعة، كخروج الدَّابة، وفي الحديث: «إنَّ أول الآيات ظهورُ طلوع الشمس من مغربها، وخروجُ الدَّابة ضحى»، وكحصول ثلاثة خسوف؛ خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وخروجِ دخان من السَّماء، وخروج نار من أرض اليمن، وقلة العلم والأمانة، وكثرة الفسق والخيانة، ورياسة الفُسَّاق والأراذل، وكثرة النساء وقلة الرجال، وإشفاء الإسلام على الزَّوال، وإفضاء النظام إلى الانحلال، والله أعلم.

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم

تمَّ

بحمد الله

محتويات الكتاب



الأصلين
للدراسات والنشر
ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

الأردن - عمان طبربور مجمع السلام ط3 م306
تلفاكس: 0096265061844
info@aslein.org
ص.ب. 11190-926168 الأردن

الموزع في مصر : دار الصالح
8 ش ابي البركات الدردير ، خلف الازهر الشريف ، القاهرة
هاتف : 01120747478 - 01126445311